حیاتِ اِقبال کا ایک جذباتی دَور

پروفیسر محمد عثمان

مکتبۂ جدید

پروفیسر محمد عثمان

حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور

اور دوسرے مضامین

مکتبہ جدید، لاہور

فہرست مضامین

حصّہ اوّل

حصّہ دوم

معیشت

حصّہ سوم

معاشرت

حصّہ چہارم

بحث و نظر

حصّہ پنجم

اختتامیہ

اشاعتِ نو

دس سال پہلے جب یہ مضامین شائع ہوئے تو اقبالیات میں اس کتاب کو بہت بلند درجہ دیا گیا۔ اسی دوران اس مجموعہ کے لائق مصنف نے چند نئے مضامین لکھے جو اس میں شامل کر دیے گئے ہیں

پبلشر

حرفِ آغاز

اس مجموعے کے مضامین میں سے 'نوجوان شاعر اقبال'، 'اقبال اور معاشی مسائل' اور 'حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور'، سہ ماہی 'اقبال'، لاہور میں شائع ہوئے تھے۔ 'اقبال اور قرآن'، 'ثقافت'، لاہور اور 'اقبال کی عشقیہ شاعری'، 'نصرت'، لاہور میں چھپ چکے ہیں، باقی مضامین غیر مطبوعہ ہیں

یہ مضامین اپنا تعارف، اپنا مقصد اور اپنی کامیابی و ناکامی آپ ہی خود بیان کریں گے۔ میں فقط اتنا عرض کروں گا کہ ان میں سے ہر مضمون اس یقین کے ساتھ لکھا گیا ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی اور افکار کا مطالعہ ہمارے لیے بنیادی حیثیت رکھتا ہے اور پاکستان کی تعمیر میں ہماری صحیح رہنمائی کر سکتا ہے۔

مثال کے طور پر 'اقبال اور روس' والا مضمون دیکھیے۔ اس سے روس کی حمایت یا اس کی مخالفت مقصود نہیں بلکہ نہایت کاوش اور دیانت داری کے ساتھ یہ سمجھنا مطلوب ہے کہ علامہ اقبال کا نقطۂ نظر روس اور اس سے متعلقہ امور کے بارے میں کیا تھا تاکہ ہم اس پر غور کریں اور اگر ممکن ہو تو اس سے فائدہ اٹھائیں۔

یہی بات 'اقبال اور معاشی مسائل' پر صادق آتی ہے۔ یہ مضمون اتنا جامع اور مکمل نہیں جس قدر میں چاہتا تھا کہ ہو، تاہم اقبال کے معاشی تصورات کو قدرے وضاحت کے

ساتھ پیش کرتا ہے۔ ان میں ان خطوط کا تذکرہ بھی ہے جو علامہ مرحوم نے اپنے آخری سالوں میں قائداعظمؒ کے نام لکھے اور جن میں مسلمانوں کی معاشی فلاح و بہبود پر خصوصیت سے زور دیا گیا ہے۔ اس مضمون سے کم از کم ایک بات واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ کہ اقبال مسلمانوں (پاکستان) کا جدید معاشی نظام سوشلسٹک بنیادوں پر اُٹھانا چاہتے تھے۔

'اقبال اور قرآن کی آئینی حیثیت' سے عام قارئین کو یہ پتہ چلے گا کہ اقبال قرآن اور احادیث کو کس نظر سے دیکھتے ہیں اور ان کی کیا حیثیت متعین کرتے ہیں اور ان میں کیسا فرق روا رکھتے ہیں 'مقامِ حدیث' کا مسئلہ اِدھر چند سالوں سے ایک نزاعی صورت اختیار کر گیا ہے۔ اکثر لوگ افراط و تفریط میں مبتلا ہو کر اور دوسروں کو اس میں مبتلا کر کے یہ تاثر پیدا کرتے ہیں کہ وہ دین کی بہت بڑی خدمت انجام دے رہے ہیں حالانکہ دین اور اہلِ اسلام کو اس سے کچھ فائدہ نہیں پہنچتا بلکہ اُلٹا نقصان ہوتا ہے۔ علامہ اقبال ایسے نزاعی مسائل میں ہنگامہ پیدا کرنے اور حق کے نام پر فتنہ اُٹھانے کے شدید مخالف تھے۔ ان کے اس طرزِ عمل سے ہم بہت کچھ سیکھ سکتے ہیں۔

'حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دور' بہت نازک موضوع ہے۔ اکثر لکھنے والے ایسے موضوعات کو سکینڈل بنائے بغیر رہ نہیں سکتے۔ میرا اسلوبِ تحقیق اور ہے۔ اس مضمون میں مجھے خصوصیت سے بڑی عرق ریزی کرنی پڑی اور غیر معمولی طور پر محتاط اظہار کی پُلِ صراط سے گزرنا پڑا۔ (لیکن مضمون دیکھ کر جب پروفیسر ایم۔ ایم شریف مدیر 'اقبال'، لاہور نے مجھے 'ایسے نازک موضوع سے کامیابی کے ساتھ عہدہ برآ ہونے' پر مبارک باد دی، تو میری تکان دور ہو گئی) جذباتی دور سے گزرنا کوئی خامی یا جرم نہیں۔ یہ فطرت کی شاہراہ ہے جس سے ہر کوئی گزرتا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کوئی لپٹ لپٹا کر اور منہ پر نقاب ڈالے گزرتا ہے اور کوئی کھلے بندوں اور ڈنکے کی چوٹ۔ بعض کا گزرنا سب کو معلوم ہو جاتا ہے اور بعض دوسروں

کا انتخاب ان کو رسوا کر دیتا ہے اور بعض کے گزرنے کی کسی کو کانوں کان خبر نہیں ہوتی۔ محقّق اور نقّاد کا کام گزرنے والے کی عزت و وقار کو برقرار رکھتے ہوئے اس کے قدموں کی نشاندہی کرنا ہے۔ ڈھنڈورا پیٹنا، رسوا کرنا یا لذّت گیر ہونا نہیں۔

"فکرِ اقبال پر ایک نظر" کے بارے میں مجھے صرف یہ کہنا ہے کہ ذاتی زندگی میں خواہ کتنی صلح جوئی اور مراسم پروری روا رکھی جائے، ادبی تنقید اور علمی پرکھ میں اس کا روا نہ رکھنا ہی بہتر اور انسب ہے۔ بے لاگ تنقید کا منصب مصنف کے بڑے یا چھوٹے ہونے کو خاطر میں لائے بغیر اس کی تحریر یا تخلیق کا کھرا کھوٹا ظاہر کرنا ہے۔ تنقید مصنّف کی راہ سے تحریر تک نہیں، تحریر کی راہ سے مصنّف تک پہنچنے کا نام ہے اور میں نے اپنا فرض ادا کیا ہے۔ کسی کو خوش یا ناراض کرنے کی کوشش نہیں کی —— یہی بات مجھے اس مضمون کے بارے میں کہنی ہے جس میں ڈاکٹر معین الدین جمیل کی کتاب "رمزّ الاسرار" کا جائزہ لیا گیا ہے۔

ان مضامین کے متعلق ایک اور بات مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ یہ گیارہ مضامین گذشتہ دس گیارہ برس میں مختلف اوقات و مواقع پر لکھے گئے لہٰذا ان کے اندازِ تحریر اور اسلوبِ تحقیق میں کچھ فرق پایا جانا ایک قدرتی امر ہے۔ اسی طرح بعض باتوں کی تکرار بھی ناگزیر تھی۔

محمد عثمان

۸۵ - ڈی، گلبرگ

۱۳ر جولائی ۷۳ء

حصّہ اوّل

ابتدائیہ

نوجوان شاعر اقبال

(ایک تجزیہ)

۱۹۰۱ء سے ۱۹۰۵ء تک کا زمانہ اقبال کے شباب کا زمانہ تھا۔ شاعری کے اعتبار سے تو اسے عنفوانِ شباب بھی کہہ سکتے ہیں لیکن خود اقبال اپنی اس منزل سے گزر چکے تھے۔ ان کی پیدائش ۱۸۷۵ء میں ہوئی تھی۔ ۱۹۰۱ء میں ان کی عمر ۲۵ برس کی ہو گی۔ یہ وہ زمانہ ہے جب وہ گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم۔ اے کرنے کے بعد پہلے اورینٹل کالج میں اور پھر گورنمنٹ کالج میں لیکچرار مقرر ہوتے تھے اور ان کا زیادہ وقت پڑھنے اور پڑھانے میں گزرتا تھا۔ بانگِ درا کا پہلا حصّہ اس کلام پر مشتمل ہے جو انہوں نے اس عہد میں یعنی ۲۵، ۲۶ برس سے ۳۲ برس کی عمر تک لکھا۔ اس کم و بیش پانچ سال کی شاعری کو بعض نقادوں نے 'دورِ اوّل کی شاعری' کہا ہے اور بعض نے اسے قومیّت یا وطنیت کی شاعری سے تعبیر کیا ہے۔ بہرحال یہی وہ زمانہ ہے جس میں کہی ہوئی نظمیں اور غزلیں اور ان کا کہنے والا نوجوان اقبال اس مطالعہ کا موضوع ہے۔

فلسفیانہ تفکر

فلسفہ کی طرف میلان اور کالج میں بطور مضمون کے اس کا انتخاب اس امر کا ثبوت ہے کہ طبیعت میں گہرے غور و فکر

کا رنگ پایا جاتا تھا۔ یوں تو ہر تعلیم یافتہ اور علم و فن سے ذوق رکھنے والا شخص زندگی کے بعض پہلوؤں پر غور کرتا ہے، مگر وہ لوگ جو فلسفہ کی طرف خاص طور پر بڑھتے ہیں، ان کا فکر دوسرے لوگوں سے خاصا ممتاز ہوتا ہے۔ عام لوگ زندگی کے ظواہر مثلاً سیاسیات، معاشیات، اجتماعیات وغیرہ کے مسائل کے متعلق سوچتے سمجھتے ہیں۔ فلسفہ ہمارے سیار زندگی اور کائنات کی بنیاد پر غور کرتا ہے۔ اس کا ذہن مادہ اور زندگی کی ظاہری سطح سے گزر کر ورائے مادہ سے پھوٹنے والی الجھنوں کو حل کرنے کی سعی کرتا ہے۔ وہ صرف یہ نہیں دیکھتا کہ موجودہ زندگی کیسی ہے اور کیا ہونی چاہیے بلکہ اس بات کی کھوج لگاتا ہے کہ زندگی ہے کیا؟ یہ کیا تھی؟ کیا ہوگی؟ اور یہ کیوں ہے؟ دوسرے لفظوں میں یہ لوگ زندگی کی رفتار اور اس کی اصلاح پر ہی نظر رکھنا کافی نہیں سمجھتے بلکہ اس کی ماہیت اور اس کی ابتدا اور انتہا کو سمجھنے کی جستجو بھی کرتے ہیں۔ بانگِ درا کے پہلے حصے میں یہ رجحان اقبال کا سب سے نمایاں اور اہم رجحان ہے اور اس کے کئی پہلو ہیں۔ اوّل یہ کہ روزمرّہ کے واقعات کو وہ اس نظر سے نہیں دیکھتا جس نظر سے عام لوگ انہیں دیکھ کر نظر انداز کر دیتے ہیں اور انہیں قابلِ توجہ اور درخورِ اعتنا نہیں سمجھتے۔ پروانے ہر رات شمع پر آ آ کر گرتے ہیں اور جل کر راکھ ہو جاتے ہیں، میرے اور شاید آپ کے لیے یہ واقعہ زندگی کے معمولات میں سے ہے، لیکن نوجوان اقبال کی نظر میں یہ 'غیر معمولی' واقعہ ہے۔ جب اس کی نگاہ اس منظر پر پڑتی ہے تو وہ ٹھٹک جاتا ہے۔ اس کے دل میں بیسیوں سوال اٹھتے ہیں۔ اسے شمع کی روشنی پر پروانے کے جل مرنے میں کوئی سربستہ راز، کوئی پراسرار معنویت دکھائی دیتی ہے اور اس کا استفسار ایک گہرے تحیّر میں ڈوب جاتا ہے:

پروانہ تجھ سے کرتا ہے اے شمع پیار کیوں؟
یہ جانِ بے قرار ہے تجھ پر نثار کیوں؟

سیماب وار رکھتی ہے تیری ادا اسے
آدابِ عشق تو نے سکھائے ہیں کیا اسے ؟
کرتا ہے یہ طواف تری جلوہ گاہ کا
پھونکا ہوا ہے کیا تری برقِ نگاہ کا ؟
آزارِ موت میں اسے آرامِ جاں ہے کیا ؟
شعلے میں تیرے زندگیٔ جاوداں ہے کیا ؟
پروانہ اور ذوقِ تماشائے روشنی !
کیڑا ذرا سا اور تمنّائے روشنی !

دوم یہ کہ چونکہ غور و فکر کی ابتدا ہے جستجو کا آغاز ہے ، اس لیے شاعر سراپا استفسار اور بکسر سوال بنا ہوا ہے اور اسے اپنی اس کیفیت کا شدید احساس ہے — ' گلِ رنگین ' ، بانگِ درا کی دوسری نظم ہے۔ اس میں نوجوان شاعر اپنے آپ کو " سراپا سوز و سازِ آرزو " اور " زخمیٔ شمشیرِ ذوقِ جستجو " کہتا ہے اور اس کے بیان میں اتنا خلوص اور اتنا درد ہے کہ پڑھنے والا اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا :

تو شناسائے خراشِ عقدۂ مشکل نہیں
اے گلِ رنگیں ! ترے پہلو میں شاید دل نہیں
زیبِ محفل ہے شریکِ شورشِ محفل نہیں
یہ فراغت بزمِ ہستی میں مجھے حاصل نہیں
اس چمن میں میں سراپا سوز و سازِ آرزو
اور تیری زندگانی بے گدازِ آرزو
سو زبانوں پر بھی خاموشی تجھے منظور ہے

راز دہ کیا ہے ترے سینے میں جو مستور ہے
میری صورت تو بھی اِک برگِ ریاضِ طور ہے
میں چمن سے دور ہوں تو بھی چمن سے دُور ہے
مطمئن ہے تو پریشاں مثلِ بو رہتا ہوں میں
زخمیٔ شمشیرِ ذوقِ جستجو رہتا ہوں میں

سوم یہ کہ شاعر کی حیثیت سے اقبال زندگی یا فطرت کے جس منظر کی طرف بھی متوجہ ہوتا ہے اس کا دل اس منظر کی حقیقت کو پالینے اور اس کی تہہ تک پہنچنے کے لیے مچل جاتا ہے، بے قرار ہو جاتا ہے۔ اس جذبہ کے ماتحت وہ کبھی 'ماہ نو'، 'آفتاب صبح' اور 'گُلِ پژمردہ' سے مصروفِ گفتگو ہوتا ہے اور کبھی 'چاند'، 'گُلِ رنگین'، اور 'شمع'، سے۔ شاعرانہ سے طرح طرح کے سوال کرتا۔ ان سے اپنے دل کی کہتا اور ان کے دل کی سننے کی خواہش کرتا ہے۔ نظم 'گُلِ رنگین'، سے جو ٹکڑے ابھی آپ کی نظر سے گزرے ہیں ان سے میرے اس خیال کی تصدیق ہو سکتی ہے لیکن اس پہلو کی سب سے بہتر نمائندگی وہ نظم کرتی ہے جس کا عنوان ہے 'خفتگانِ خاک سے استفسار'۔ زندگی کی اصل کیا ہے؟ اس مسئلہ کا حل بہت کچھ 'موت کیا ہے؟' کے حل پر منحصر ہے۔ مابعد الطبیعات کے جس قدر نظامِ انسانی ذہن نے تعمیر کیے ہیں ان کی اساس موت کے کسی نہ کسی تصوّر پر قائم ہوئی ہے۔ اگر ہماری سمجھ میں یہ بات صاف ہو جائے کہ موت کیا ہے تو زندگی کی گتھی اس کی روشنی میں خود بخود سلجھنے لگتی ہے۔ اقبال نے متذکرہ بالا نظم میں اوپر تلے کم و بیش تیس بتیس سوال خفتگانِ خاک سے کیے ہیں۔ سوالات کی نوعیّت اور ہمہ گیری اور اندازِ بیان کے جوش سے بآسانی اندازہ ہو سکتا ہے کہ شاعرِ فطرت کے اس منظر کو تمام و کمال جان لینے کے لیے کس قدر بے قرار ہے۔ چند اشعار ملاحظہ فرمائیے:

اے مئے غفلت کے سرمستو! کہاں رہتے ہو تم ؟
کچھ کہو اس دیس کی آخر جہاں رہتے ہو تم
وہ بھی حیرت خانۂ امروز و فردا ہے کوئی ؟
اور پیکارِ عناصر کا تماشا ہے کوئی ؟
آدمی واں بھی حصارِ غم میں ہے محصور کیا ؟
اس ولایت میں بھی ہے انساں کا دل مجبور کیا ؟
اس جہاں میں اک معیشت اور سو افتاد ہے
رُوح کیا اس دیس میں اس فکر سے آزاد ہے ؟
کیا وہاں بجلی بھی ہے، دہقاں بھی ہے خرمن بھی ہے ؟
قافلے والے بھی ہیں ؟ اندیشۂ رہزن بھی ہے ؟
واں بھی کیا فریادِ بلبل پر چمن روتا نہیں ؟
اس جہاں کی طرح واں بھی دردِ دل ہوتا نہیں ؟
جستجو میں ہے وہاں بھی رُوح کو آرام کیا ؟
واں بھی انساں ہے قتیلِ ذوقِ استفہام کیا ؟
آہ ! وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے ؟
یا محبّت کی تجلّی سے سراپا نور ہے ؟
تم بتا دو راز جو اس گنبدِ گرداں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے

لیکن نوجوان اقبال ۲۴، ۲۵ برس کے اقبال، کے متعلق اس باب میں سب سے اہم بات بیان کے قابل یہ ہے کہ وہ اس غور و فکر، تلاش و جستجو اور سوز و ساز کی ابتدائی منزل ہی بھی

عجب طرح کا اعتماد اپنے اوپر اور انسان کی عظمت پر رکھتا ہے جس کی وجہ سے اس کا ذوقِ استفسار اور دردِ استفہام اسے تشکیک یا قنوطیت کی طرف نہیں لے جاتا بلکہ وہ اپنے نوخیز وجدان کے سہارے امید و یقین کی طرف بڑھتا ہے۔ پڑھنے والے کو بے تاب جستجو اور پختہ اعتماد کا یہ امتزاج دیکھ کر حیرانی ہوتی ہے "آفتابِ صبح" میں آفتاب کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلیٰ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے
کس قدر لذت کشودِ عقدۂ مشکل میں ہے
لطفِ صد حاصل ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے
دردِ استفہام سے واقف ترا پہلو نہیں
جستجوئے رازِ قدرت کا شناسا تو نہیں

"گلِ رنگیں" ان اشعار پر ختم ہوتی ہے :

یہ پریشانی مری سامانِ جمعیت نہ ہو — یہ جگر سوزی چراغِ خانۂ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایۂ قوت نہ ہو — رشکِ جامِ جم مرا آئینۂ حیرت نہ ہو
یہ تلاشِ متصل شمعِ جہاں افروز ہے — توسنِ ادراکِ انساں کو خرام آموز ہے

سورج کی طرح چاند بھی شاعر کی کئی ایک کیفیات میں شریک ہے۔ مگر اشتراک راہ میں جلد ایک ایسا موڑ آجاتا ہے جس سے آگے صرف شاعر ہی جا سکتا ہے۔ چاند بے چارے کا وہاں گزر کہاں ؟ یہ وہ مقام ہے جہاں سے انسان کائنات کی دوسری تمام مخلوقات کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھتا ہے۔ اس راہِ عظمت میں اس کا کوئی ہم سفر نہیں، کوئی شریک نہیں۔ یہ مرتبہ تنہا اسے حاصل ہے۔ کیوں ؟ اس کا جواب انسان کا وہ وصف ہے جو نوجوان

اقبال کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے : ذوقِ آگہی ۔ چنانچہ چاند سے خطاب ہوتا ہے:

پھر بھی اے ماہِ مبیں! میں اور ہوں، تو اور ہے
درد جس پہلو میں اٹھتا ہے وہ پہلو اور ہے
گرچہ میں ظلمت سراپا ہوں، سراپا نور تو
سینکڑوں منزل ہے ذوقِ آگہی سے دور تو
جو مری ہستی کا مقصد ہے مجھے معلوم ہے
یہ چمک وہ ہے جبیں جس سے تری محروم ہے

اس رجحان کا آخری پہلو یہ ہے کہ اس دور میں اقبال صرف استفسار اور استفہام پر ہی اکتفا نہیں کرتا جیسا کہ 'خفتگانِ خاک' کے اشعار سے گمان ہوسکتا ہے بلکہ اس کی مابعد الطبیعیاتی نظام کی بنیادیں جن پر بعد میں اس کے فکر کی فلک بوس عمارت کھڑی ہوئی اسی زمانے میں استوار ہوتی ہیں۔ یہ کائنات کیا ہے ؟ یہ مادہ ہی مادہ ہے یا اس طبعی اور مادی نظام کے پیچھے کوئی شعور، کوئی ذہن، کوئی مقصد کار فرما ہے ؟ نوجوان اقبال کائنات کی مادی تعبیر کرنے والے کو 'چشمِ غلط نگر' کہتا ہے اور سلسلۂ کون ومکاں کی روحانی اور اخلاقی تعبیر پر زور دیتا ہے :

چشمِ غلط نگر کا یہ سارا قصور ہے   عالم ظہورِ جلوۂ ذوقِ شعور ہے
یہ سلسلہ زمان ومکاں کا کمند ہے   طوقِ گلوئے حسنِ تماشا پسند ہے

اسے کائنات کی ہر چیز میں، ہر شے میں حسنِ مطلق کا جلوہ نظر آتا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات کی دکثرت، وحدت ہی کا ایک کرشمہ ہے۔ اس متصوفانہ تصورِ کائنات کا اظہار پہلے دور میں کئی ایک مقام پر ہوا ہے۔ 'بچہ اور شمع' اور 'جگنو' میں نوجوان اقبال نے یہ خیال بڑی خوبی، وضاحت اور جوش کے ساتھ پیش کیا ہے۔ 'جگنو' سے چار

اشعار درج کیے جاتے ہیں :

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
انسان میں وہ سخن ہے غنچے میں وہ چٹک ہے
یہ چاند آسماں کا، شاعر کا دل ہے گویا
واں چاندنی ہے جو کچھ یاں درد کی کسک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
نغمہ ہے بوئے بلبل، بو پھول کی چہک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی
جگنو کی جو چمک ہے، وہ پھول کی مہک ہے

پہلے دَور کی ایک غزل کا ایک شعر ہے :

وہیں سے رات کو ظلمت ملی ہے
چمک تارے نے پائی ہے جہاں سے

آگے چل کر اگرچہ اقبال وحدت الوجود کے نظریہ کے قائل نہیں رہتے، مگر حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے، کی واقعیّت سے انہیں کبھی انکار ہوا اور نہ ہو سکتا تھا۔ کائنات کی روحانی تعبیر اور 'کثرت' میں 'وحدت' کا راز پا لینے کے علاوہ اقبال نے انسانی جوہر کی ابدیّت کا خیال بھی پہلے دَور کے اواخر میں بڑے غیر مبہم الفاظ میں پیش کیا ہے۔ 'کنارِ راوی' پہلے حصے کی نہایت عمدہ نظموں میں شمار کیے جانے کے قابل ہے۔ غروبِ آفتاب کے وقت شاعر راوی کے کنارے کھڑا ڈوبتے ہوئے سورج کا نظّارہ کر رہا ہے اور منظر کی دلفریبی میں کھویا جا رہا ہے، گہرے سکوت اور تنہائی کا عالم ہے، دُور مقبرۂ جہانگیر کے مینارے عہدِ رفتہ کی یاد تازہ کر رہے ہیں۔ اتنے میں ایک

کشتی شاعر کے قریب سے ہو کر گذرتی ہے اور دیکھتے ہی دیکھتے نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔ اقبال کے فلسفی ذہن کو انسانی زندگی کے لیے ایک نادر تشبیہ سوجھتی ہے :

رواں ہے سینۂ دریا پہ اک سفینۂ تیز
ہوا ہے موج سے ملّاح جس کا گرم ستیز
سبک روی میں ہے مثلِ نگاہ یہ کشتی
نکل کے حلقۂ حدِ نظر سے دور گئی
جہاز زندگیٔ آدمی رواں ہے یونہیں
ابد کے بحر میں پیدا یونہیں، نہاں ہے یونہیں
شکست سے یہ کبھی آشنا نہیں ہوتا
نظر سے چھپتا ہے لیکن فنا نہیں ہوتا

انسانی جوہر کی ابدیت کا یہ خیال بانگِ درا اور بعد کی کتابوں میں بیسیوں مرتبہ ادا ہوا ہے مگر بیان کی وہ دل کشی جو اوپر کے اشعار کا حصّہ ہے غالباً کہیں اور پیدا نہ ہو سکی۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :

مرنے والے مرتے ہیں لیکن فنا ہوتے نہیں
یہ حقیقت میں کبھی ہم سے جدا ہوتے نہیں
(بانگِ درا، حصّہ سوم)

موت تجدیدِ مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
(بانگِ درا۔ حصّہ سوم)

جوہرِ انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں
(بانگِ درا۔ حصہ سوم)

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے
(ضربِ کلیم۔ صفحہ ۶۳)

الغرض اقبال کا فلسفیانہ تفکّر جو ابتدا میں محض ایک بے تابی، ایک دردِ استفہام، ایک ذوقِ جستجو تھا۔ دورِ اوّل (۱۹۰۱۔ ۱۹۰۵ء) کے ختم ہونے سے پہلے اپنے لیے بعض مثبت بنیادیں تلاش کر لیتا ہے اور اس کا مضطرب دل کائنات میں خدا کے وجود، ہر شے میں اس کے ظہور اور انسانی جوہر کی ابدیّت کے تصوّرات سے قدرے تسکین پاتا ہے۔

وسیع انسانی ہمدردی

نوجوان شاعر کی شخصیّت میں اس رجائی تفکر کے بعد جو رجحان ہمیں ملتا ہے اس کے دو پہلو ہیں۔ ایک وسیع انسانی ہمدردی اور محبّت جو پورے کرۂ ارض اور نسلِ آدم کو محیط ہے، دوسرے ہندوستانی قومیّت اور جذبۂ حب الوطنی۔ ہندوستانی قومیّت کا جذبہ دراصل وسیع انسان دوستی ہی کی ایک شاخ تھی جس کا رنگ مقامی اثرات اور حالات نے اور گہرا کر دیا۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ اقبال کی شخصیّت اور کلام کا یہ رجحان ولایت سے واپس آنے کے بعد رفتہ رفتہ اس قدر کم ہوتا گیا کہ آخر میں باقی ہی نہ رہا۔ یہ خیال صحیح نہیں اور اس بنیادی غلط فہمی سے پیدا ہوتا ہے کہ اقبال میں وسیع انسانی ہمدردی کا جذبہ حب الوطنی سے پیدا ہوا تھا۔ لہٰذا جب وہ ہندوستانی قومیّت کے تصور سے دستبردار ہوئے تو یہ جذبہ بھی دب گیا۔ اگر اقبال کا از اوّل تا آخر

بغور مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ ان کا مقصود ہمیشہ اور ہر دور میں انسانیت اور انسانی فلاح و بہبود رہا۔ اسی کے پیشِ نظر انہوں نے پہلے قومیت کو اپنایا اور بڑے جوش و مستی سے اور اسی کی خاطر بعد میں قومیت کے خیال سے نہ صرف دستبردار ہوئے بلکہ اسے انتہائی خطرناک اور مہلک ٹھہرایا۔ جن حضرات کو اقبال سے یہ شکایت ہے کہ ان کے کلام میں ہر جگہ مسلمان اور اسلام کا ذکر ملتا ہے انہیں اس بات کو بھی دیکھنا چاہیے کہ ان کے یہاں انسان، انسانی وحدت اور انسانی عظمت کا ذکر کہاں کہاں اور کس کس طرح جاری و ساری ہے۔ میرا خیال ہے بانگِ درا سے ارمغان تک مسلمان کا جتنی بار ذکر ہوا ہے انسان اور انسانی محبت و عظمت کا ذکر اس سے کئی گنا زیادہ ہے۔ دورِ اوّل میں جو شعر نوجوان اقبال نے انسانی ہمدردی پر لکھے ہیں اردو شاعری کیا، دنیا کی کم ہی زبانوں میں اس کی نظیر ملے گی۔ یہ آواز اس کے دل کی گہرائیوں سے اٹھ رہی ہے کہ نوعِ انسانی اس کی قوم اور سارا جہاں اس کا وطن ہے اور زندگی کے تمام دکھ درد کا مداوا نوعِ انسان کی محبت میں ہے۔ "آفتابِ صبح" میں کہتے ہیں :

بستۂ رنگِ خصوصیّت نہ ہو میری زباں
نوعِ انساں قوم ہو میری، وطن میرا جہاں

صدمہ آ جائے ہوا سے گل کی پتّی کو اگر
اشک بن کر میری آنکھوں سے ٹپک جائے اثر

دل میں ہو سوزِ محبت کا وہ چھوٹا سا شرر
نور سے جس کے ملے رازِ حقیقت کی خبر

شاہدِ قدرت کا آئینہ ہو دل میرا نہ ہو
سر میں جز ہمدردیٔ انساں کوئی سودا نہ ہو

(تصویرِ درد) میں ایک جگہ بڑی خوبی سے توحید کو وحدتِ انسانی کی ایک دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ خدا کے بندوں میں تفریق کرنا اس کی شانِ مُطلقیت سے انکار کے مترادف ہے:

زباں سے گر کیا توحید کا دعویٰ تو کیا حاصل
بنایا ہے بتِ پندار کو اپنا خدا تو نے
کنویں میں تو نے یوسف کو جو دیکھا بھی تو کیا دیکھا
ارے غافل! جو مطلق تھا مقیّد کر دیا تو نے

اس درد سے لبریز نظم میں نوعِ انسان کی محبت کو شرابِ روح پرور کہا اور بتایا کہ بیمار قوموں کے لیے شفا، اور خفتہ بخت قوموں کے لیے بیدار بختی کے لیے کی راہ یہی محبت و اخوت ہے:

شرابِ روح پرور ہے محبّت نوعِ انساں کی
سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا
محبت ہی سے پائی ہے شفا بیمار قوموں نے
کیا ہے اپنے بختِ خفتہ کو بیدار قوموں نے
بیابانِ محبت، دشتِ غربت بھی، وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس بھی، آشیانہ بھی، چمن بھی ہے
محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے صحرا بھی
جرس بھی، کارواں بھی، راہبر بھی، راہزن بھی ہے
محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے

اس محبت نے ان کے دل کو فرقہ آرائی اور اس کے ثمر، تعصّب سے پاک کر دیا اور وہ امتیازِ مِلّت و مذہب سے بہت اوپر اٹھ کر ہندوستان کی آزادی اور اس میں بسنے والے کروڑوں انسانوں کے اتّحاد کے زبردست علمبردار اور نقیب بن گئے۔ ان کی قومی شاعری اور جذبۂ حب الوطنی پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تعلیم یافتہ طبقہ اس سے اس حد تک واقف ہے کہ یہاں کچھ کہنا ضروری نہیں۔ اس جگہ صرف یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ جب انہوں نے دیکھا کہ قومیّت یا وطن بہ حیثیت ایک سیاسی تصوّر کے نوعِ انسانی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور ان کے دلوں میں نفرت اور رقابت کی آگ بھڑکاتا ہے۔ تو وہ اس تصوّر کی اسی جوش و جذبہ سے مخالفت کرنے لگے جس جذبہ کے ساتھ انہوں نے اس سے پہلے اس کی حمایت کی تھی اور جب انہوں نے یہ دیکھا کہ اسلام ایک ایسا مذہب ہے جو نسل، رنگ، زبان اور جغرافیائی حدود کے تمام امتیازات مٹا کر انسانی وحدت و اخوّت و مساوات کا ایک ایسا نظام پیش کرتا ہے جس میں ہر فرد کو ترقی کے برابر کے مواقع حاصل ہیں اور جو اپنے اندر مادّی اور روحانی اقدار کا ایک متوازن امتزاج رکھتا ہے تو ان میں اس نظام سے وہی والہانہ شیفتگی پیدا ہو گئی جس والہانہ پن کے ساتھ وہ اس سے پہلے قومیّت کی طرف بڑھتے تھے! اقبال کے چند سالہ مطالعہ کے بعد جس نتیجے پر میں پہنچا ہوں یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک قومیّت یا اسلام کبھی مقصود بالذات نہ تھے۔ ان کی نظر ہمیشہ پوری نوعِ انسانی اور اس کی فلاح و بہبود پر رہی۔ اسلام سے ان کو بے اندازہ رغبت اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ اس نظام سے ان کی نظر و فکر کے زیادہ سے زیادہ انسانی تقاضے پورے ہوئے اور ان کی فطرت کی پیاس بجھی۔

۳۔ عشق کی برتری

ابھی تک ہم نے نوجوان شاعر اقبال کی شخصیت کے دو رخ دیکھے ہیں۔ اس کی فلسفیانہ جستجو

اور اس کی وسیع انسانی ہمدردی یا انسان دوستی جو نسل، رنگ اور ملت و مذہب کی حدود توڑ کر پوری نوعِ انسانی کی وحدت کا تقاضا کرتی ہے۔ تیسرا رجحان عقل پر عشق کی فضیلت اور برتری کا ہے۔ عقل بڑی قیمتی چیز ہے اور ضروری بھی مگر حیاتِ انسانی کی صحیح رہنمائی اس کے بس کی بات نہیں۔ یہ خیال اقبال کے نظامِ فکر میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور اس پر انہوں نے زندگی کے ہر دور میں نت نئے اسلوب میں روشنی ڈالی ہے۔ لیکن اس سلسلے میں جو کچھ انہوں نے پہلے دَور میں کہا ہے وہ بھی کچھ کم وقیع نہیں اور اس نازک اور لطیف موضوع

ور پر پا لینے یا اس کا ادراک کرلے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ بھی عطا ہوا ہے جو کل کو مجموعی ط

Intuitio کہتے ہیں اور اس پر مبنی نظامِ فکر کو وجدانیت اس خصوصی حس کو وجدان on

جاتا ہے۔ فلاسفۂ عالم میں غزالی اور برگساں اس گروہ کے Intuitionism کہا

ممتاز نمائندے تسلیم ہوتے ہیں۔ کانٹ بھی ایک حد تک اس زمرے میں شریک ہے۔
یہ فیصلہ کرنا تو مشکل ہے کہ اس خیال یا نتیجہ تک اقبال خود بخود پہنچے یا تاریخ فلسفہ کے اس باب کے بغور مطالعہ کے بعد انھوں نے اپنی افتادِ طبع کو اس مدرسۂ خیال سے ہم آہنگ اور متفق پایا۔ بہر حال یہ واقع ہے کہ ۲۴، ۲۵ برس کی عمر میں وہ اس خیال کے بہت بڑے حامی تھے اور اس کے بعد جب تک زندہ رہے ہزار رنگ میں اس نقطۂ نظر کی تائید و حمایت کرتے رہے۔ یہ بات اس مضمون کے دائرہ سے خارج ہے کہ اقبال کے مقاصد فن میں اس خیال کو کیا اور کتنی اہمیت حاصل ہے اور انہوں نے اس پر اتنی توجہ کیوں صرف کی ؟ یہاں تو ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ دورِ اوّل کی متعدد نظموں میں یہ خیال موجود ہے اور ایک نظم خاص طور پر اس خیال کو واضح کرنے کے لئے لکھی گئی۔ میری مراد اس نظم سے ہے جو "عقل و دل" کے عنوان سے بانگِ درا کے صفحہ ۲۸ پر درج ہے اور بالکل ابتدائی نظموں میں سے ہے۔ یہ نظم خیال اور بیان کے اعتبار سے اس قدر مربوط اور حشو و زوائد سے اس حد تک پاک ہے کہ حوالہ دیتے وقت پوری نظم درج کئے بغیر چارۂ کار نہیں:

عقل نے ایک دن یہ دل سے کہا | بھولے بھٹکے کی رہنما ہوں میں
ہوں زمیں پر، گذر فلک پہ مرا | دیکھ تو کس قدر رسا ہوں میں
کام دنیا میں رہبری ہے مرا | مثلِ خضر خجستہ پا ہوں میں
ہوں مفسر کتابِ ہستی کی | مظہرِ شانِ کبریا ہوں میں
بوند اک خون کی ہے تو لیکن | غیرتِ لعلِ بے بہا ہوں میں
دل نے سن کر کہا یہ سب سچ ہے | پر مجھے بھی تو دیکھ کیا ہوں میں
رازِ ہستی کو تو سمجھتی ہے | اور آنکھوں سے دیکھتا ہوں میں
ہے تجھے واسطہ مظاہر سے | اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے، تو معرفت مجھ سے | تو خدا جو، خدا نما ہوں میں

علم کی انتہا ہے بے تابی اس مرض کی مگر دوا ہوں میں
شمعِ تو محفلِ صداقت کی حسن کی بزم کا دیا ہوں میں
تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں

کس بلندی پہ ہے مقام مرا
عرش ربِّ جلیل کا ہوں میں

اس نظم کے اشعار:

علم کی انتہا ہے بے تابی اس مرض کی مگر دوا ہوں میں

اور

علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے تو خدا جُو، خدا نما ہوں میں

کا مقابلہ پچیس تیس برس بعد لکھے گئے مندرجہ ذیل اشعار سے کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

عقل گو آستاں سے دُور نہیں اس کی تقدیر میں حضور نہیں
علم میں بھی سرور ہے لیکن یہ وہ جنّت ہے جس میں حور نہیں

(بالِ جبریل)

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بالِ جبریل)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے؟ چراغ رہ گذر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہگذر کو کیا خبر ہے

(بالِ جبریل)

اس سلسلہ میں یہ کہنا ضروری ہے کہ اگرچہ ذریعۂ علم کے طور پر اقبال بھی وجدان اور اس کی سب سے اعلےٰ صورت وحی کا قائل ہے مگر اس کے یہاں دل اور عشق کا مجموعی تصور بر گسلی

کے 'وجدان' کے مجموعی تصوّر سے مختلف ہے۔ البتہ عقل کو ناقص ذریعۂ علم ٹھہرانے میں غزالی رومی، کانٹ، برگساں اور اقبال سب متفق ہیں۔

۴۔ پیغامبری پیامبری یا پیغامبری کی شان چوتھا رجحان ہے جو ہمیں نوجوان اقبال میں نظر آتا ہے۔ جس شاعر کو آگے چل کر:

چہ باید مرد را؟ طبع بلندے، مشرب نابے
دل گرمے، نگاہ پاک بینے، جان بے تابے

یا
دل و نظر کا سفینہ سنبھال کر لے جا
مہ و ستارہ ہیں بحر وجود میں گرداب!

اور
گذر جا بن کے سیل تند رو کوہ بیاباں سے
گلستاں راہ میں آئے تو جوئے نغمہ خواں ہو جا

جیسے پیغام لئے ہوئے اشعار کہنا تھے وہ بھلا ابتدا میں اس میلان کو اظہار دئے بغیر کیوں کر رہ سکتا تھا۔ جب اس کی نظر نفسیاتِ انسانی اور زندگی کے حقائق پر بہت گہری ہو گئی تو اس کے پیام نے ان اشعار کی صورت اختیار کی جو آپ نے ابھی پڑھے ہیں لیکن جب وہ ابھی اتنا پختہ نظر اور صاحبِ بصیرت نہ ہوا تھا تو اس نے کم و بیش اتنا ہی قیمتی پیغام نہایت پُرخلوص مگر سیدھے سادے طریق سے دیا۔ جن لوگوں نے نظم 'سید کی لوحِ تربت' غور سے پڑھی ہے وہ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اس نظم کا لکھنے والا ابتدا ہی سے ایسی شاعری کا آب و رنگ لئے ہوئے تھا جسے "جزویست پیغمبری" کہا گیا ہے۔ یہ نظم بھی ابتدائی نظموں میں سے ہے اور بانگِ درا کے صفحہ ۴۲ پر درج ہے۔ تاریخی مطالعہ کے اعتبار سے یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اس نظم میں اقبال نے تکنیک بھی وہی استعمال کیا ہے جو انھوں نے بعد میں اکثر ایسی نظموں میں برتا جو خاص طور سے پیامی کہی جا سکتی ہیں۔ مثلاً 'شمع و شاعر'، 'خضرِ راہ' اور 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' وغیرہ۔ یعنی وہ اپنا پیغام کسی دوسرے کی زبان سے کہلواتے ہیں

اور مکالمہ کا انداز اختیار کرتے ہیں۔ سید کی لوحِ تربت سے آواز اٹھتی ہے:

مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھلانا کہیں

وا نہ کرنا فرقہ بندی کے لئے اپنی زباں
چھپ کے ہے بیٹھا ہوا ہنگامۂ محشر یہاں

وصل کے اسباب پیدا ہوں تری تحریر سے
دیکھ کوئی دل نہ دکھ جائے تری تقریر سے

محفلِ نو میں پرانی داستانوں کو نہ چھیڑ
رنگ پر جو اب نہ آئیں ان فسانوں کو نہ چھیڑ

تو اگر کوئی مدبّر ہے تو سن میری صدا
ہے دلیری دستِ اربابِ سیاست کا عصا

عرضِ مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے
نیک ہے نیّت اگر تیری تو کیا پروا تجھے

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوّتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

ہو اگر ہاتھوں میں تیرے خامۂ معجز رقم
شیشۂ دل ہو اگر تیرا مثالِ جامِ جم

پاک رکھ اپنی زباں تلمیذِ رحمانی ہے تو
ہو نہ جائے دیکھنا تیری صدا بے آبرو

سونے والوں کو جگا دے شعر کے اعجاز سے
خرمنِ باطل جلا دے شعلۂ آواز سے

نوجوان شاعر اقبال

نوجوان اقبال نے عالم دین، سیاسی رہنما اور شاعر کو جو پیغام ان اشعار میں دیا ہے نہ صرف اس کی صحت اور صداقت میں کوئی شبہ نہیں بلکہ اس ملک میں اس پیغام کو عام کرنے اور اس پر عمل پیرا ہونے کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے کبھی تھی۔ اور یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ یہ پیغام اپنی سادگی کے باوجود فلسفی اقبال کے پیغامِ خود شناسی اور پیغامِ یزداں شناسی سے کم اہم نہیں۔

اس رجحان کے باب میں یہ بیان کرنا بھی ضروری ہے کہ یہ نری پند و موعظت کی شاعری سے بہت مختلف شاعری ہے اور اس میں اور مولانا حالی کی "کچھ کرلو نوجوانو، اٹھتی جوانیاں ہیں" میں بڑا فرق ہے۔ یہ ناصحانہ نہیں پیغامبرانہ شان کی حامل ہے۔ دَورِ اول کی کئی اور نظمیں اور غزلیں اس رجحان کی نمائندگی کرتی ہیں۔ نفسیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو بچوں کے لئے لکھی ہوئی وہ تمام نظمیں جو بانگِ درا کے حصۂ اول میں درج ہیں دراصل اسی جذبے اور رجحان کا اظہار ہیں۔ اقبال جب جوان تھے تو انھوں نے بچوں کے لئے لکھا، ان کی رہبری کرنا چاہی۔ جب پختہ سن ہوئے تو جوانوں کے لئے کہنے لگے، ان کے خضرِ راہ بنے۔

۵۔ خود نگری

پانچویں چیز اقبال کا یہ رجحان ہے کہ وہ جس قدر وقت، توجہ اور توانائی خارج کے مسائل کو سمجھنے پر صرف کرتے ہیں، اسی قدر ان کی نظر اپنی داخلی زندگی پر بھی رہتی ہے۔ ان کی شخصیت میں خارجیت اور داخلیت کا ایک ایسا دل کش ملاپ ملتا ہے جو تاریخ عالم میں بہت کم اشخاص کو نصیب ہوا ہوگا۔ برسوں بعد کے دو شعر ہیں۔

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے
بُری ہے مستیِٔ اندیشہ ہائے افلاکی

اور اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

یہ اشعار ایک ایسی شخصیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو تصویر کے دونوں رُخ دیکھنے اور سمجھنے کی عادی ہو۔ اقبال انفس و آفاق دونوں کی اہمیت سے آگاہ تھے یہی وجہ ہے کہ وقت کے ساتھ ساتھ جہاں انھوں نے آفاق کے مسائل کو سمجھا اور بیان کیا وہاں وہ انفس کے اسرار بھی کھولتے رہے اور اسی کے ساتھ ہر دور میں اپنی ذات کی تصویر ایسے حسین رنگوں سے مصور کی کہ اس سے بہتر تصویر اچھے سے اچھے مصوّر کے بس کی بھی نہیں۔ میرا مطالعہ زیادہ نہیں لیکن میرا اندازہ ہے کہ جس اہتمام کے ساتھ اور جس دقتِ نظر، صحت بیان اور ندرت ادا کے ساتھ اقبال نے ہر دور میں اپنی ذات اور بدلتی ہوئی نفسی کیفیات کے متعلق لکھا ہے اس اہتمام اور دل کشی کے ساتھ شاید ہی دنیا کے کسی دوسرے شاعر نے اپنے متعلق لکھا ہو۔ پچاس برس کے بالغ نظر حکیم کی شخصیت کے خد و خال ہم میں سے اکثر کے ذہن میں ہوں گے۔ اگر نہیں تو تازہ کر لیجیے:-

فطرت نے مجھے بخشے ہیں جوہر ملکوتی
خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند
درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی
گھر میرا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند
کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق
نے ابلۂ مسجد ہوں نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں، بیگانے بھی ناخوش
میں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودے کو کہے کوہ دماوند

ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش
میں بندۂ مومن ہوں نہیں دانۂ اسپند
پُرسوز و نظر باز و نکوبین و کم آزار
آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند
ہر حال میں میرا دلِ بے قید ہے خرم
کیا چھینے گا غنچہ سے کوئی ذوقِ شکرخند

یہ تصویر کس قدر دل کو لبھانے والی اور دل میں گھر کرنے والی ہے مگر پچیس برس کے اقبال کی تصویر اس سے کم دلآویز اور کم جاذب نظر نہیں۔ ایک مولوی صاحب کی زبانی سُنیے:

سُنتا ہوں کہ کافر نہیں ہندو کو سمجھتا
ہے ایسا عقیدہ اثرِ فلسفہ دانی
سمجھا ہے کہ ہے راگ عبادات میں داخل
مقصود ہے مذہب کی مگر خاک اُڑانی
کچھ عار اسے حُسن فروشوں سے نہیں ہے
عادت یہ ہمارے شعراء کی ہے پُرانی
گانا جو ہے شب کو تو سحر کو ہے تلاوت
اس رمز کے اب تک نہ کھلے ہم پہ معانی
لیکن یہ سُنا اپنے مریدوں سے ہے میں نے
بے داغ ہے مانندِ سحر اس کی جوانی
مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفترِ حکمت ہے طبیعت خفقانی

رندی سے بھی آگاہ، شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی
اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہوگا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی
(زہد و رندی۔ بانگِ درا)

نوجوان اقبال، مجموعۂ اضداد اقبال کو سمجھنے میں 'مولوی' صاحب کو جو دقّت ہے خود اقبال بھی اس سے بالاتر نہیں۔ اقبال کا جواب ملاحظہ ہو:

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
گہرا ہے مرے بحرِ خیالات کا پانی
مجھ کو بھی تمنّا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانی
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے

یہ تھی چونتیس پچیس برس کے اقبال کی تصویر، تیئس برس کے شاعر کے دل کا مرقع اور اس کے ارادوں اور آرزوؤں کا عکس وہ نظم ہے جو اُنھوں نے ۱۹۰۵ء میں ولایت جاتے ہوئے دہلی میں لکھی اور حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر پڑھی:

نظر ہے ابرِ کرم پر درختِ صحرا ہوں
کیا خدا نے نہ محتاجِ باغباں مجھ کو
فلک نشیں صفت مہر ہوں زمانے میں
تری دُعا سے عطا ہو وہ نردباں مجھ کو

مقام ہمسفروں سے ہو اِس قدر آگے
کہ سمجھے منزلِ مقصود کارواں مجھ کو
مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دُکھے
کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسمان مجھ کو
دلوں کو چاک کرے مثلِ شانہ جس کا اثر
تری جناب سے ایسی ملے فغاں مجھ کو

یہ ہیں وہ پانچ رجحانات جو ہمیں نوجوان شاعر میں واضح اور نمایاں طور پر ملتے ہیں اور یہی بنیادی رجحانات ہیں جو آخر تک ان کے فن اور ان کی شخصیت میں ممتاز رہے۔ ایک زمانہ تھا جب یہ پانچوں رجحانات پانچ سوتوں کی صورت میں خراماں بہتے، محبت اور اخوّت کے نغمے دلنواز سروں میں گاتے، گنگناتے، شعر و سخن کی ایک رنگین وادی میں پہنچ کر باہم مل جاتے اور ایک جوئے نغمہ خواں کی تشکیل کیا کرتے۔ اس زمانے میں اس جوئے وادی کو لوگ شیخ محمد اقبال، نوجوان پروفیسر اقبال کے نام سے یاد کرتے تھے۔ آگے چل کر گردشِ ایّام کے ساتھ یہ گاتے گنگناتے پانچ سوتے پانچ تند و تیز طوفانی دریاؤں میں بدل گئے۔ اپنے تیز بہاؤ میں انہوں نے ہزار فراز کو نشیب اور ہزار نشیب کو فراز کر دیا۔ اب گلستانوں اور وادیوں کی ندّی میں ان کا سمٹنا، سمانا ناممکن تھا۔ ان کی امنگیں کسی سمندر، بے کراں سمندر کی تلاش میں نکلیں۔ جس سمندر کی آغوش میں ان کو آسودگی نصیب ہوئی اسے بعد میں ہم حکیمِ مشرق کہنے لگے۔

(اپریل ۵۵ء)

اقبال اور معاشی مسائل

بعض حضرات کو یہ سُن کر شاید تعجب ہو گا کہ اقبال کی اوّلین تصنیف کا تعلق نہ شعر و شاعری سے تھا اور نہ فکر و فلسفہ سے، بلکہ وہ معاشیات سے متعلق تھی۔ یہ کتاب ۱۹۰۴ء میں "علم الاقتصاد" کے نام سے شائع ہوئی (اُردو میں اس موضوع پر یہ پہلی کتاب تھی) اور غالباً اس وجہ سے کہ ملک کے تعلیم یافتہ لوگوں میں اس علم کی اہمیت کا شعور بہت کم تھا اس کے دوبارہ چھپنے کی نوبت نہ آئی۔ اب کتاب تو قریب قریب نایاب ہے لیکن یہ واقعہ کہ ہونہار اقبال نے فلسفہ میں ایم اے کرنے کے بعد ایک دو سال میں اقتصادیات پر قلم اُٹھایا، کبھی محو نہ ہو گا اور اقبالیات کے طالب علم کی رہنمائی اس امر کی طرف ہمیشہ کرتا رہے گا کہ معاشی مسائل میں علامہ مرحوم کی دلچسپی فطری اور سچی تھی کیونکہ ایک ایسا نوجوان جو شعر و ادب کی پُرکیف وادی میں گل گشت کا اہل ہو، اقتصادیات جیسے بظاہر خشک میدان میں صرف اسی صورت میں قدم رکھے گا، جب اسے اس سے کوئی خاص مناسبت اور لگاؤ ہو اور یہ کتاب کے دیباچے سے بخوبی ثابت ہے۔

اس دیباچے میں اقبال علم الاقتصاد کی تعریف کرنے کے بعد انسانی زندگی پر اس کے اثرات بیان کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں جس طرح اصولِ مذہب تاریخ انسانی کے سیلِ رواں میں انتہا درجہ کا مؤثر ثابت ہوا ہے، روزی کمانے کا دھندا بھی جو ہر وقت

انسان کے ساتھ ساتھ ہے، چپکے چپکے اس کی ظاہری اور باطنی قویٰ کو اپنے سانچے میں ڈھالتا رہتا ہے۔ اس لحاظ سے اقتصادیات کے دو پہلو ہیں: ایک کا موضوع دولت ہے اور اس میں اس امر کا پتہ لگایا جاتا ہے کہ لوگ اپنی آمدنی کس طرح حاصل کرتے ہیں اور اس کا استعمال کس طرح کرتے ہیں۔ دوسرے پہلو کا موضوع خود انسان ہے اور یہاں اس بات کا پتہ لگانا مقصود ہے کہ انسانوں کا کوئی گروہ اگر افلاس کے جنگل میں پھنسا ہو تو اسے کس طرح رہائی دلائی جا سکتی ہے اور یہ کہ نا مساعد حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال میں ان کو کہاں تک دخل ہے۔ اقبال یوں تو اقتصادیات کے ان دونوں پہلوؤں کی اہمیّت تسلیم کرتے ہیں مگر آج سے پچاس پچپن برس پہلے کے ہندوستان میں جہاں غربت عام تھی (اور ہے)، ان کی توجہ انسانی پہلو پر زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ ان کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ "غریبی قوائے انسانی پر بُرا اثر ڈالتی ہے، بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے مجلّہ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی و تمدّنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے"۔ اس وجہ سے وہ اہلِ ہندوستان کے لئے اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ وہ اپنی بدحالی کا علاج کر سکیں۔ وہ مہاراجہ بڑودہ کی اس تقریر کو "گراں بہا" خیال کرتے ہیں جس میں مقرر نے کہا تھا کہ اپنی موجودہ اقتصادی حالت کا استوار نا ہماری تمام بیماری کا آخری نسخہ ہے۔"

دیباچے کے مطالعے سے ہم تین نتائج اخذ کرتے ہیں: (۱) اقبال کے نزدیک غریبی اور افلاس زندگی کی بہت بڑی لعنت ہے کہ جس میں مبتلا ہو کر انسان انسان نہیں رہتا۔ اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے (۲) برصغیر ہند و پاک کے بے پناہ افلاس کا نوجوان اقبال کو شدید احساس تھا اور اپنے ہم وطنوں کی اخلاقی اور تمدنی ترقی

کے لئے وہ اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے تھے (۳۴) "علم الاقتصاد" ان سے اس احساس نے لکھوائی کہ جو قوم اقتصادی اصولوں سے جس قدر واقف ہوتی ہے اسی قدر خوشحال بننے کی قابلیت وہ اپنے اندر موجود پاتی ہے۔ اس کتاب سے وہ اہلِ وطن میں اقتصادی شعور بیدار کرنا چاہتے تھے اور بیسویں صدی کے عین آغاز میں، جب کہ ان کے اکثر ہمعصروں میں محض سیاسی شعور جاگ رہا تھا، ان کی نظر زندگی کے معاشی عوامل پر بھی تھی۔

معاشی عوامل پر ان کی یہ نظر زندگی کے ساتھ ساتھ پختہ اور گہری ہوتی گئی۔ وہ اصطلاحی معنوں میں بے شک کوئی ماہرِ اقتصادیات یا مفکرِ معاشیات نہ تھے، لیکن ان کے کلام اور خطوط میں یہ رجحان اپنی بصیرت افروزی اور اپنے پرخلوص تسلسل کے باعث ہمارے لئے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ انھوں نے انفرادی اور اجتماعی زندگی میں معاشیات کی جس قدر و قیمت کا اندازہ ستائیس برس کی عمر میں لگا لیا تھا اور عوام کے افلاس کو دور کرنے کا جو جذبہ ان کے دل میں اوائل عمری میں پیدا ہوا تھا، وہ مرتے دم تک اُن کے قلب کو گرماتا رہا۔ اگر ۱۹۰۳ء میں ان کو یہ سوال بے قرار کر رہا تھا کہ "کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے خاموش ہو جائیں اور ایک دردمند دل کو ہلا دینے والے افلاس کا دردناک نظّارہ ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائے ؟"[1] تو ۱۹۳۷ء میں اپنی وفات کے چند ماہ پہلے تک ان کے لئے یہ خیال سوہانِ روح بنا رہا کہ "ہمارے سیاسی اداروں نے غریب مسلمان کی اصلاحِ حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں کی۔"[2] اس مسلسل رجحان کو ہم پانچ ذیلی عنوانوں کے تحت مطالعہ کریں گے۔

۱۔ محولہ بالا دیباچہ ۲۔ قائدِ اعظم کے نام ایک خط میں

نظریات

اقبال نے جب اہلِ وطن کی غریبی کے اسباب پر غور کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کا ایک اہم سبب ہماری 'خریدارانہ ذہنیّت' ہے۔ ایک ایسی دنیا میں جہاں صنعت و حرفت کا مقابلہ زوروں پر تھا اور ہر قوم زیادہ مال تیار کرنے اور دوسروں کے ہاتھ اسے بیچ کر زیادہ سے زیادہ منافع کمانے کی فکر میں دن رات مصروفِ عمل تھی، وہاں ہم صرف خریدنے ہی پر اکتفا کرتے تھے اور اسی پر قانع تھے۔ ہم اپنی روزانہ زندگی کی معمولی ضروریات کے لئے بھی دوسروں کے 'گاہک' تھے اور اس بات کا شعور بہت کم تھا کہ قومی ترقی و استحکام کے لئے اس صورتِ حالات کو بدلنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ جس قوم کی ذہنی افتاد کا یہ عالم ہو وہ سامراجی لوٹ کھسوٹ سے اپنے آپ کو محفوظ رکھنے اور اپنی معاشی حالت کو بہتر بنانے کے لائق بھلا کیوں کر ہو سکتی ہے؟ ان خیالات کو اقبال نے اکبر الہ آبادی کے رنگ میں بڑے دل نشیں انداز میں ادا کیا ہے۔

انتہا بھی اس کی آخر ہے؟ خریدیں کب تلک
چھتریاں، رومال، مفلر، پیرہن جاپان سے
اپنی غفلت کی یہی حالت اگر قائم رہی
آئیں گے غسّال کابل سے کفن جاپان سے

اس سے بھی بڑھ کر اس صورتِ حال کا اظہار اس شعر میں کیا ہے:

بستے ہیں ہند میں جو خریدار ہی فقط
آغا بھی لے کے آتے ہیں اپنے وطن سے ہینگ

یہ اشعار بانگِ درا کے حصۂ ظریفانہ سے لئے گئے ہیں جو ۱۹۲۰ء کے قریب کے لکھے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ آگے چل کر جب ان کی ہمدردی کا دائرہ بہت وسیع

ہو جاتا ہے تو وہ پورے مشرق کو سامراجی لوٹ کھسوٹ اور تجارت و حکمرانی کے دوہرے کاروبار کی خوفناک چالوں سے خبردار کرتے ہوئے مثنوی 'پس چہ باید کرد' (۱۹۳۶ء) میں لکھتے ہیں کہ افرنگ کا مسلک بڑا عجیب ہے۔ اس کے 'تخت و تاج' میں 'تختۂ دکان' بھی شریک ہے۔ یہ حکمران بھی ہے اور سوداگر بھی۔ اس کا طرزِ عمل منہ میں رام رام اور بغل میں چھری کا مصداق ہے۔ اگر تو اس کی فریب کاری سے محفوظ رہنا چاہتا ہے تو اپنے کھدر کو اس کے ریشم سے زیادہ نرم خیال کر، اس کے کارخانوں سے بے نیاز ہو جا اور سردیوں میں اس کی تیار کردہ 'پوستین' کے پہننے سے اپنے آپ کو باز رکھ، اسی میں تیری سلامتی ہے۔ اسی حصے میں وہ آگے چل کر کہتے ہیں:

اے ز کارِ عصرِ حاضر بے خبر — چرب دستی ہائے یورپ را نگر
قالی از ابریشمِ تو ساختند — باز او را پیشِ تو انداختند
چشمِ تو از ظاہرش افسوں خورد — رنگ و آبِ او ترا از جا برد
وائے آں دریا کہ موجش کم تپید
گوہرِ خود را ز غوّاصاں خرید

اقبال کے ہاں یہ خیال اصولِ معاش کا درجہ رکھتا ہے کہ محنت کے پھل پر صرف محنت کرنے والے کا حق ہے۔ ان کے نزدیک 'مانگنے والا' خواہ صدقہ مانگے یا خراج بہرحال 'گدا' ہے اور اس اعتبار سے میر و سلطان سب گدا ہیں۔ مگر وہ اس بات کو یہیں پر ختم نہیں کر دیتے۔ جہاں تک استحصال کا تعلق ہے اس 'گداگری' کو حرام قرار دیتے ہیں اور معاشرے میں اس برائی کو روکنے کے بہت بڑے حامی ہیں۔ جو شخص خود کام نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی محنت پر عیش کی داد دینا چاہتا ہے، اسے ایسا کرنے

کا کوئی حق نہیں۔ انھوں نے اپنے اس خیال کے حق میں قرآن سے استدلال کیا ہے:

کارخانے کا ہے مالک مردکِ ناکردہ کار
عیش کا پتلا ہے، محنت ہے اسے ناسازگار
حکمِ حق ہے لیس للانسان الا ما سعیٰ
کھائے کیوں مزدور کی محنت کا پھل سرمایہ دار؟

اقبال نے قریب قریب ہر دور میں کسی نہ کسی رنگ میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ زمین جاگیردار کی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کی ہے اور نتیجتہً اس کا حقیقی وارث صرف وہی شخص ہے جو اپنے پسینے سے اس میں تخم ریزی کرتا ہے۔ بہت سے مفسرین نے الارض للہ کے معنی یہ لئے ہیں کہ زمین اللہ کی پیدا کردہ ہے اور جس طرح آسمان اور کائنات کی جملہ اشیاء اس کی ملکیت ہیں اسی طرح زمین بھی اس کی ملک ہے۔ ان کے خیال میں یہ آیت مزارع اور مالک کے متنازعہ فیہ مسئلہ کے حل کرنے میں کچھ مدد نہیں دے سکتی لیکن اقبال کا ذہن جدید تقاضوں اور پیچیدگیوں کے پیشِ نظر اس آیت شریفہ کے اندر یہ مفہوم صاف طور پر مضمر پاتا ہے۔ چنانچہ ایک نظم میں وہ اور بہت سے ناقابلِ تردید دلائل کو اپنے اس خیال کی حمایت میں لا کر ایک ایسی فضا پیدا کر دیتے ہیں کہ اس آیت مبارکہ کی اس حکیمانہ تفسیر پر ایمان لائے بغیر چارۂ کار نظر نہیں آتا۔ نظم یہ ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟

دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں، تیری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

انسانی معیشت کے دو ہی بڑے میدان ہیں: زراعت اور صنعت و تجارت۔ ان دونوں میں ہوسِ زر، خود غرضی اور کوتاہ نظری کے باعث انسان نے انسان کا خون چوسا ہے اور بنی آدم پر ظلم و ستم کے پہاڑ ٹوٹے ہیں۔ اقبال نے دونوں کے باب میں بنیادی اصول اور نظریہ پیش کیا ہے۔ صنعت و تجارت کے میدان کی اکثر ناانصافیوں کا علاج اس اصول کے برتنے سے ہو سکتا ہے کہ جس کی محنت اس کا پھل' اور زرعی معیشت کی ستم رانیوں کا سدِّباب یوں ممکن ہے کہ جاگیرداروں کے مالکانہ حقوق کا الارض للہ[1] کی روشنی میں جائزہ لیا جائے۔ بعض حضرات کو اقبال کا یہ نظریہ انتہا پسندانہ معلوم ہوگا لیکن اگر غیر جانبداری سے عصرِ حاضر کے جملہ تقاضوں کی روشنی میں اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو ہم اقبال کے خیال کو درست پائیں گے۔ مجملاً ان دونوں نظریوں کا مقصود معاشرے کو معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر استوار کرنا ہے جس سے ظلم و استحصال کی گنجائش کم سے کم باقی رہے۔

محنت کش طبقہ سے ہمدردی

شروع میں اقبال نے معاشی مسائل کو زیادہ تر اصولی رنگ میں دیکھنے

۱۔ جاوید نامہ کے صفحہ ۸۰ پر ہمیں 'ارض ملک خدا است' کے زیرِ عنوان اس موضوع پر بعض نہایت عمدہ اور زوردار شعر ملتے ہیں:

حق زمیں را جز متاعِ ما نگفت — ایں متاعِ بے بہا مفت است مفت
دہ خدایا! نکتہ اے از من پذیر — رزق و گور از وے بگیر او را مگیر
باطنِ 'الارض للہ' ظاہر است — ہر کہ ایں ظاہر نہ بیند کافر است

کی کوشش کی۔ ان کے اسلوب میں تجزیہ و تفکر زیادہ تھا اور جذبہ و حرارت کم۔ انہوں نے کارخانہ دار اور مزدور اور اسی طرح مالک و مزارع اور زمین کی ملکیت کا ذکر پہلے بھی کیا ہے مگر اس میں طبقاتی شعور کار فرما نظر نہیں آتا۔ خضرِ راہ (۱۹۲۲ء) سے ان کے کلام میں یہ بڑی شدت کے ساتھ ابھرتا ہے۔ اس کا ایک سبب تو خود انقلاب روس (۱۹۱۷ء) ہے جس نے طبقاتی فلسفہ کو کتب خانوں کی گمنامی سے نکال کر زار کے تختِ شاہی پر لا بٹھایا اور سرمایہ و محنت کی آویزش کو انسانی معاشرے کا سب سے بڑا سوال بنا دیا۔ دوسرے، جنگ عالمگیر اوّل کی ہمہ گیر تباہی کے بعد یورپ[۱] میں جب تعمیرِ نو کا کام شروع ہوا تو معاشی مسائل نے وہ اہمیت اختیار کر لی جو اس سے پہلے اسے تاریخِ انسانی میں کبھی حاصل نہ ہوئی تھی۔ اقبال کی حسّاس طبیعت نے ان واقعات سے اثر قبول کیا اور ان کے دل میں محنت کش طبقہ کے لئے ہمدردی و محبت کی جو چنگاری سلگ رہی تھی وہ ایکا ایکی بھڑک کر شعلۂ جوّالہ بن گئی۔ اس تبدیلی اور جوش و جذبہ کا اندازہ کرنے کے لئے تو خضرِ راہ کے اس حصّے کا ایک ایک شعر پڑھنے کی ضرورت ہے جو 'سرمایہ و محنت' کے ذیلی عنوان کے تحت درج ہے۔ یہاں چند اشعار سے آپ کو کچھ اندازہ ہو سکے گا۔ خضر کی زبانی مزدور کے نام پہلے پیغام کو یوں پیش کرتے ہیں:

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا؟ ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

۱۔ اسی زمانے میں ہندوستان میں ٹریڈ یونین تحریک کا آغاز ہوا۔

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات
اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دَور کا آغاز ہے

پیامِ مشرق (۱۹۲۲ء) میں بھی جو اسی زمانے میں شائع ہوئی۔ متعدد نظموں میں محنت کش طبقے میں ان کے اس والہانہ لگاؤ کا اظہار ہوتا ہے۔ ایک نظم نوائے مزدور' میں کہتے ہیں: پھٹے پرانے کپڑے پہننے والا اور محنت میں جان کھپانے والا مزدور اپنے جسم کو ننگا رکھ کر سرمایہ دار کے لئے ریشمی پوشاک مہیا کرتا ہے۔ اس کے ماتھے کے قطروں سے اور اس کے بچے کے آنسوؤں سے سرمایہ دار کی بیوی کے لئے موتیوں کا ہار تیار ہوتا ہے۔ مذہب کے اجارہ دار اور سلطنت کے مسند نشین بھی اس کا خون چوس چوس کر موٹے ہو رہے ہیں۔ یہ صورتِ حال زیادہ دیر تک برداشت نہیں کی جا سکتی۔ انقلاب کی نہ صرف ضرورت ہے بلکہ انقلاب قدرت کا آئین ہے۔ ایک اور نظم میں لکھتے ہیں کہ سرمایہ دار بندۂ مزدور کے منہ کے لقمے پر ہی ڈاکہ نہیں ڈالتا، اس کی بیٹی کی عصمت بھی لوٹ لیتا ہے۔ دولت مند کے سامنے مزدور بے بس و مجبور ہے۔ وہ زندگی کی ہر آسائش سے محروم ہے لیکن اس سے ہمدردی کرنے والا کوئی نہیں۔ وہ امیروں کے لئے عالیشان محل تعمیر کرتا ہے، مگر خود بے سروسامان گلیوں کی خاک چھانتا پھرتا ہے:

خواجہ نانِ بندۂ مزدور خورد — آبروئے دخترِ مزدور برد
در حضورش بندہ می نالد چو نے — بر لبِ او نالہ ہائے پے بہ پے
نے بجامش بادہ و نے در سبو ست — کاخ ہا تعمیر کردہ خود بکوست

اقبال ہمہ گیر انقلاب کے علمبردار ہیں۔ وہ نظامِ سلطنت میں، مذہب کے ڈھانچے

میں، اخلاق و ادب کے تصورات میں، غرض زندگی کے تمام شعبوں میں تبدیلی کے آرزومند ہیں۔ ہر جگہ وہ فرسودہ اور مضرت رساں قدروں کی بجائے صحت مند اور انسانیت کے لئے مفید قدروں کو رواج دینا چاہتے ہیں مگر ان میں سب سے زیادہ اہمیت وہ معاشی انقلاب کو دیتے ہیں۔ کم از کم ان کی سب سے زوردار انقلابی نظم سے یہی پایا جاتا ہے۔ زبورِ عجم کی اس مشہور نظم کو وہ معاشی مسئلہ سے شروع کرتے ہیں اور آگے چل کر پھر اس پر زور دیتے ہیں۔ نظم کا پہلا بند یہ ہے:

خواجہ از خونِ دلِ مزدور سازد لعلِ ناب
از جفائے دہ خدایاں کشتِ دہقاناں خراب
انقلاب!
انقلاب، اے انقلاب!

جن نظموں میں اقبال نے محنت کش طبقے کی بےبسی اور حالتِ زار کو موضوع بنایا ہے ان کی تعداد خاصی ہے۔ وہ جس طرح مشرق کی غلامی پر کڑھتے ہیں، اسی طرح اپنے آس پاس اور دور و نزدیک غریبی اور افلاس کو دیکھ کر انھیں انتہائی دکھ ہوتا ہے لیکن ان کے اسلوبِ بیان اور دوسرے عام ترقی پسند شعراء کے بیان میں بڑا فرق ہے۔ اقبال اپنی زیادہ توجہ مظلومی کی کیفیت کو کھول کھول کر بیان کرنے کی بجائے اس کو جلد اور یکسر بدل دینے پر صرف کرتے ہیں۔ وہ سرمایہ دار اور زمیندار کے جور و جفا کی طرف کم سے کم لفظوں میں مگر نہایت بلیغ اشارہ کر کے اس نظامِ کہنہ کو بیخ و بن سے اکھاڑ پھینکنے کی دعوت دیتے ہیں۔ وہ ماتم کے نہیں جہاد کے قائل ہیں محنت کش طبقے سے ان کی ہمدردی کے معنی "ہمدردی کا پیغام" نہیں، بلکہ کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دینے کا عزم ہے۔

روسی اشتراکیت

کوئی شخص جو معاشیات عالم سے دلچسپی رکھتا ہو اور اسے بندۂ مزدور کے تلخ اوقات کا احساس ہو، اشتراکیت کے متعلق اپنے رویے اور رائے کو متعیّن کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جہاں تک عالم اسلام کا تعلق ہے، سوجھ بوجھ والے لوگ دو گروہوں میں بٹے نظر آتے ہیں۔ ایک علمائے کرام کی اکثریت کا وہ طبقہ جو اشتراکیت میں الحاد کو دیکھ نہایت خلوصِ نیت سے اس کا مخالف ہے اور اس کے تمدّن کے بڑھتے ہوئے سیلاب کو اپنے اصولِ تمدّن کی ضد سمجھ کر روکنا چاہتا ہے اور اس کے ساتھ کسی مفاہمت کے لئے تیار نہیں اور اس میں کوئی اچھائی یا بھلائی نہیں دیکھتا۔ دوسرا طبقہ جدید تعلیم یافتہ لوگوں کی وہ اقلیّت ہے جو مذہب سے عدمِ واقفیت کی بناء پر اور معاشرہ کی بے اعتدالیوں کی درستگی کی بظاہر کوئی اور راہ نہ دیکھ کر اشتراکیّت کا ہمنوا بن گیا ہے یا بنتا جارہا ہے۔ اقبال اس ہجوم کے درمیان بالکل تنہا ایک اور مقام پر کھڑے ہیں۔ وہ جہاں تک کہنہ نظام کو مٹانے اور سرمایہ دارانہ اداروں کو فنا کرنے کا تعلق ہے، اشتراکیت کے ساتھ ہیں۔ وہ اس کے نام سے بدکتے نہیں۔ اس کا نعرہ سُن کر ان کے ماتھے پر بل نہیں پڑتے بلکہ اس کی انقلابی آواز سُن کر ان کا چہرہ خوشی اور اُمید سے تمتما اُٹھتا ہے۔ اور ان کی آنکھوں میں مسرت کے آنسو جھلکنے لگتے ہیں۔ یہ نعرہ دنیا کی بھاری اکثریت کو موجودہ زندگی کے جہنّم زار سے نکالنے کا عزم ہے۔ لہٰذا اقبال کی ہمدردیاں اس کے ساتھ ہیں۔ وہ اس تحریک کی تعریف کرتے ہیں۔ اس کے رہنماؤں کی حمایت میں ان کے دشمنوں کو للکارتے ہیں۔ کیوں؟ اس لئے کہ یہ تحریک سرمایہ داری کے لئے موت کا پیغام بن کر اُٹھی ہے۔ اقبال خود بھی "مرگ خواجگی" کی راہ دیکھ رہے ہیں۔ اس لئے وہ اس کے ساتھ ہیں لیکن جب سرمایہ داری کا خاتمہ ہو چکتا ہے تو اشتراکیت مطمئن ہو کر

اس عالمِ رنگ و بو میں کھو جانا چاہتی ہے۔ اقبال کی منزل بہت آگے ہے۔ وہ ایک مستانہ انداز میں یہ شعر پڑھ کر:

اسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

اشتراکیت کے پاس سے گذر جاتے ہیں۔ خندۂ استہزا سے نہیں، ایک لطیف، محبت سے لبریز دلنواز تبسّم کے ساتھ بلکہ اپنی راہ پر تھوڑی دور چل کر مڑ مڑ کے دیکھتے ہیں شاید کہ پیچھے رہ جانے والا، جلد مطمئن ہو جانے والا ساتھی مزید آگے بڑھنے کا ارادہ کر رہا ہو۔ شاید کہ وہ لا سے اِلّا کی طرف قدم اُٹھائے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے:

۱۹۱۷ء کے بالشویک انقلاب کے لئے جو توصیفی کلماتِ اقبال کے قلم سے نکلے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ شاعر اس تحریک کی اٹھان سے دلی ہمدردی رکھتا ہے اور اسے عالم انسانی کے حق میں نیک فال خیال کرتا ہے۔ وہ انقلابِ روس کو 'آفتاب تازہ' سے اور اس سوشل نظام کو 'جنّت' سے تعبیر کرتے ہیں:

آفتابِ تازہ پیدا بطن گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک
توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنّت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

(خضرِ راہ)

جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) میں وہ افغانی کی زبان سے "اشتراکیت و ملوکیّت" کے زیرِ عنوان اشتراکیّت کی خامیوں کو بے نقاب کرتے ہیں۔ جہاں تک غریبی کو دور کرنے کا سوال ہے

بے شک اشتراکیت ملوکیت سے ہزار درجہ بہتر ہے لیکن اگر زندگی کی وسیع تر روحانی و اخلاقی قدروں کے پیشِ نظر دیکھا جائے تو دونوں کی حالت یکساں ناقص اور خام ہے۔ انسانی زندگی خدا اور آدم ہر دو کے جاننے اور پہچاننے بغیر اپنی منزل کو نہیں پا سکتی اور اس نعمت (عرفانِ خدا و آدم) سے اشتراکیت اور ملوکیت دونوں کا دامن خالی ہے:

ہر دو را جاں ناصبور و ناشکیب
ہر دو یزداں ناشناس، آدم فریب
زندگی ایں را خروج، آں را خراج
درمیانِ ایں دو سنگ آدم زجاج
غرق دیدم ہر دو را در آب و گل
ہر دو را تن روشن و تاریک دل

لیکن اسی کتاب میں چند صفحوں کے بعد افغانی ملّتِ روسیہ کو مخاطب کر کے اسلام اور اشتراکیّت کی مشترک قدروں کو بیان کرتے ہیں۔ یہ دونوں نظام سرمایہ داری کے لئے موت اور بے نواؤں کے لئے زندگی کا پیغام ہیں۔ دونوں کی فضا ملوکیت کے لئے ناسازگار ہے۔ دونوں نسل و قومیّت کے حدود توڑ کر وحدتِ انسانی کا نظارہ کرتے ہیں۔ اسلام اور نظامِ روس میں بس ایک اصول کا فرق ہے۔ اگر اس اصول کو روس سمجھ لے اور اپنا لے تو اسلامیانِ جہاں اور ملّتِ روسیہ میں ہم آہنگی پیدا ہو سکتی ہے۔ یہاں افغانی ملّتِ روسیہ کو بتاتے ہیں کہ تو 'لا' کے مقام پر کھڑی ہے جو تمدّن کی منفی Negative اساس ہے۔ اِلّا کی جانب قدم بڑھا کر تجھے مثبت Positive بنیاد نصیب ہو:

تو کہ طرحِ دیگرے انداختی	دل ز دستورِ کہن پرداختی
ہمچو ما اسلامیاں اندر جہاں	قیصریت را شکستی استخواں
در گذر از لا اگر جویندہ ای	تا رہ اثبات گیری زندہ ای[1]

اقبال کو روس کے ساتھ کس قدر ہمدردی تھی اور وہ اسلام اور روس کو ایک دوسرے کے کس قدر قریب دیکھتے اور دیکھنا چاہتے تھے، اس کا اندازہ ان کے ایک خط سے بھی ہو سکتا ہے جو انھوں نے ۱۹۳۱ء میں سر فرانسس ینگ ہزبنڈ کے نام لکھا تھا۔ خط کا متعلقہ حصّہ ملاحظہ ہو:

"ذاتی طور پر میں نہیں سمجھتا کہ روسی فطرتاً لامذہب ہیں۔ اس کے برعکس میرا خیال ہے کہ روسی عورتیں اور مرد بڑے گہرے مذہبی رُجحانات رکھتے ہیں اور روسی ذہن کا موجودہ منفی رُجحان ہمیشہ باقی نہیں رہے گا کیونکہ کوئی اجتماعی نظام دہریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ جونہی اس ملک میں حالات ٹھیک ہو جائیں گے اور اس کے باشندوں کو اطمینان کے ساتھ غور کرنے کا وقت ملے گا، وہ ضرور اپنے نظام کی کوئی مثبت بنیاد تلاش کریں گے ۔۔۔ اگر بالشوازم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر لیا جائے تو وہ اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا۔ اس لئے مجھے ذرا تعجب نہ ہو گا اگر آئندہ چل کر اسلام روس کو جذب کر لے یا روس اسلام کو۔ اس بات کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہو گا جو نئے آئین میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہو گی۔"[1]

اس کے علاوہ اقبال کے کلام میں کارل مارکس اور لینن کا ذکر کئی بار ہوا ہے

۱۔ حرفِ اقبال مرتبہ لطیف شیروانی صفحہ ۱۸۴

اگر ان کا تفصیل کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو بعض نہایت معنی خیز نتائج نکلیں گے لینن : خدا کے حضور میں ، ان کی بہترین نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم کی سب سے نمایاں چیز شاعر کا موضوع (لینن) کے بارے میں انتہائی ہمدردانہ رویہ Sympathetic approach ہے۔ ابتدا میں اس کے الحاد کی وکالت بڑے لطیف انداز سے کرتے ہیں :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیّر تھے خرد کے نظریّات

اس کے بعد یورپ کی بظاہر جمہوری زندگی کے چہرے سے نقاب اُٹھا کر "پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات" کا راز افشا کیا ہے۔ بقیہ نظم کی طرح آخری اشعار میں بھی اقبال اور لینن ہم خیال اور ہم زبان معلوم ہوتے ہیں :

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات

کارل مارکس کی شخصیت کے نیک و بد کو "قلب او مومن دماغش کافر است" کے ایک مصرعۂ بلیغ میں بند کر دیا۔ ایک جگہ اس کے لئے 'نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب' کہہ کر کتاب سرمایہ کی تعریف کی اور ایک دوسری جگہ اس کتاب پر یوں تنقید کی کہ اس کے جھوٹ میں سچ مضمر ہے۔ ایک مقام پر مارکس کو 'کلیم بے تجلّی' اور 'مسیح بے صلیب' کہا۔ مارکس کے لئے اقبال نے 'پیغمبر حق ناشناس' اور 'پیغمبر بے جبرئیل' بھی کہا ہے۔ مختصر یہ کہ روس اور اس کے رہنماؤں میں اقبال نے خاصی (اور بڑی حد تک

ہمدردانہ دلچسپی کا اظہار کیا اور ان پر غیر معمولی بصیرت کے ساتھ تعمیری اور صحتمند تنقید کرکے اس عہد کا غالباً سب سے بڑا اجتہادی کارنامہ انجام دیا ہے۔

اسلامی اصولِ معاش

خضرِ راہ کی تصنیف کے پہلے تک اقبال عام طور پر اسلام کی حیاتی اور اخلاقی قدروں کے گرویدہ تھے۔ نسل، وطن اور رنگ کے امتیازات نے انسانیّت پر جو ظلم ڈھایا، اس کی روک تھام ان کے نزدیک صرف اسلام کے مساواتی نظام ہی سے ممکن تھی۔ اقبال کا مردِ مومن جو 'اسرارِ خودی' کا مثالی انسان ہے، دولت کو کچھ اہمیّت نہیں دیتا۔ اس کی فطرت کا جوہر فقر کے صدف میں پرورش پاکر گوہرِ آبدار بنتا ہے۔ وہ امیری میں فقیری اور فقیری میں شاہی کرتا ہے۔ لیکن انقلاب روس اور جنگِ عظیم کے بعد کی سامراجی لوٹ کھسوٹ اور طبقاتی شعور نے زندگی کے اس پہلو کو اجاگر کیا اور نظامِ معاش کی اہمیّت کو ابھارا۔ اقبال نے جب قرآنِ حکیم کو اس نظر سے دیکھا تو انھیں اس چشمۂ حیواں سے وہ آبِ حیات ملا کہ جسے پاکر نہ صرف ان کی پیاس بجھی بلکہ اسلام کی محبت اور عظمت کا نقش ان کے دل میں اور گہرا ہوگیا۔

اقبال کے نزدیک جیسا کہ انھوں نے بعض خطوط میں بھی لکھا، اسلام ایک ایسا اشتراکی جمہوری نظام ہے جس کی جمہوریت مغرب کی جمہوریت سے اور جس کی اشتراکیّت روس کی اشتراکیّت سے زیادہ ہمہ گیر، انصاف پسند اور انسانیّت کے ہمہ جہت ارتقا میں زیادہ مددگار ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے، اشتراکیّت اور اسلام میں بعض قدریں مشترک ہیں اور اس وجہ سے اقبال ایک حد تک اشتراکیّت کو سراہتے ہیں، لیکن جس اشتراکیّت کی تعلیم وہ خود روس کو بھی دینا چاہتے ہیں، وہ

اسلام ہے[1] جس کا بنیادی نکتہ توحید ہے اور جس کی اساس ایک ایسے مابعد الطبیعیاتی نظام پر ہے جس میں انسان لامحدود طور پر ترقی کر سکتا ہے اور جو موت کے بعد کی زندگی اور انسانی انا کی ابدیت کی ضمانت دیتا ہے، جو انسان کو انسان سے نہیں بلکہ فطرت کی طاقتوں سے مصروفِ پیکار دیکھنا چاہتا ہے۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانا اس مضمون کی حدود سے باہر ہے۔ ہمیں تو یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں اسلام کے اشتراکی پہلو پر بڑا زور دیا ہے اور اس بات پر افسوس ظاہر کیا ہے کہ مسلمانوں نے اسلام کے اس پہلو کا مطالعہ نہ کر کے مجرمانہ غفلت برتی ہے۔ قرآن میں نہ صرف سود قطعی حرام ہے بلکہ جمع زر کو ایک خوفناک اخلاقی جرم قرار دیا گیا ہے۔ زکوٰۃ اور صدقات پر زور دینے اور کسبِ رزق میں حلال اور حرام کی کڑی شرائط عائد کرنے کے بعد وہ یہ اصول پیش کرتا ہے کہ اپنی عام اور جائز ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اسے اللہ کی راہ یعنی اجتماعی بہبود کی راہ میں خرچ کر دیا جائے۔ اقبال نے اس آیت کو اسلامی اصولِ معاش کا مرکزی نکتہ قرار دے کر اس کا کئی جگہ[2] ذکر کیا ہے۔ انھیں یقین ہے کہ مختلف نظاموں کی کش مکش اور آویزش سے بالآخر لوگ اسلامی اصولِ معاش کی قدر پہچاننے لگیں۔ چنانچہ ضربِ کلیم میں اشتراکیت کے عنوان سے ایک نظم میں وہ کہتے ہیں:

۱۔ میرے نزدیک فاشزم، کمیونزم یا زمانۂ حال کے اور ازم کوئی حقیقت نہیں رکھتے میرے عقیدے کی رو سے صرف اسلام ہی ایک حقیقت ہے جو بنی نوعِ انسان کے لئے ہر نقطۂ نگاہ سے موجبِ نجات ہو سکتی ہے۔" مکاتیبِ اقبال حصۂ دوم۔ صفحہ ۳۱۴

۲۔ با مسلمان گفت جاں بر کف بنہ   ہر چہ از حاجت فزوں داری بدہ

(جاوید نامہ صفحہ ۹۱)

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
جو حرف 'قل العفو' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اسلام کے اجتماعی نظام میں اس آیت شریفہ کو بھی بڑی اہمیّت حاصل ہے کہ "جب تک تم اس (مال) کو اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو جو تمھیں عزیز ہے تو تم نیکی کو نہیں پا سکتے" متعدّد دوسری آیات کی طرح یہ فرمان بھی سرمایہ دارانہ ذہنیّت کے لئے موت کا پیغام ہے۔ اسلام اور دولت پرستی دو متضاد چیزیں ہیں سرمایہ دار کو انسانوں کے مقابلے میں دولت عزیز ہے۔ اسلام کو دولت کے مقابلے میں انسان پیارے ہیں۔ وہ نیکی اور ایمان کی آزمائش یہ قرار دیتا ہے کہ دھن دولت والے اپنے بھائی بندوں اور معاشرے کے مستحقین پر جی کھول کر خرچ کریں۔ جب تک دولت کی محبّت باقی رہے گی، دل ایمان سے خالی رہے گا۔ اقبال نے اسے یوں پیش کیا ہے :

چیست قرآں ؟ خواجہ را پیغامِ مرگ
دستگیرِ بندۂ بے ساز و برگ
ہیچ خیر از مردکِ زرکش مجو
لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا

مثنوی "پس چہ باید کرد" میں 'اسرارِ شریعت' کے زیرِ عنوان اس نکتہ کی مزید وضاحت کرتے ہیں کہ مال جمع کرنے کی صرف ایک ہی صورت جائز ہے اور وہ یہ کہ جمع کرنے والے

کی نیت دین کی راہ میں صرف کرنے کی ہو۔ اسی نظم میں وہ بتاتے ہیں کہ اسلام نے اقتصادی لوٹ کا دروازہ بند کر دیا ہے۔ وہ لوگوں کو حبِ زر کے پھندے سے چھڑا کر ان میں اخوت ہمدردی اور احترامِ آدمیت کے جذبات اُبھارتا ہے۔ جاوید نامہ میں "حکومتِ الٰہی" "خلافتِ آدم"، اور "حکمتِ کلیمی" کے عنوان سے جو حصے درجِ کتاب ہیں، ان کا موضوع بھی اسلامی اشتراکیت ہے۔ اقبال ان خیالات پر کہ زمین خدا کی ہے اور محنت کش کی محنت کا پھل دوسروں پر حرام ہے، بڑا زور دیتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ان کے نزدیک اسلام میں سرمایہ دارانہ استحصال کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

پاکستان

یہاں تک ہم نے اقبال کے معاشی تصورات کا مطالعہ کیا ہے۔ ان تصورات یا ان کی تشریح میں کسی خاص ملک یا قوم کو پیشِ نظر نہیں رکھا گیا، بلکہ اسلام کے اصولِ معاش کو دنیا سے غریبی اور سرمایہ و محنت کے فتنے کو دور کرنے کے لئے ایک نسخۂ اکسیر کے طور پر پیش کیا گیا ہے۔ اب ہم اقبال کی اس دلچسپی کا ذکر کریں گے جو انھوں نے اس قوم کے معاشی مسائل کو حل کرنے میں دکھائی جس سے ان کا براہِ راست اور قریب کا تعلق تھا۔ انھوں نے نہ صرف تقسیمِ ہند کی تجویز پیش کی اور اس پر عمر بھر زور دیتے رہے بلکہ قائدِ اعظم کے نام ان کے خطوط سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے بننے والی پاکستانی ریاست کی معاشی حالت کو بہتر بنانے پر بھی بڑا اور بر وقت زور دیا۔ ان خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ جس قدر وہ مسلمانوں کے ثقافتی مستقبل اور ترقی پذیر دیکھنا چاہتے تھے اسی قدر وہ ان کے معاشی مستقبل کے متعلق بھی متفکر تھے۔ انھوں نے مسلمانوں کی معاشی ابتری کا ذکر اپنے خطوط میں کئی بار اور کئی اصحاب سے کیا ہے۔ مثلاً مولوی عبدالحق صاحب نے جب اُردو کی ترقی کے لئے ایک قومی فنڈ کھولنے کی تجویز کی تو اقبال نے ان سے پورا اتفاق کیا، لیکن ساتھ ہی لکھا:

" یہ فنڈ کہاں سے آئے گا؟ عام مسلمانوں کی حالت اقتصادی اعتبار سے حوصلہ شکن ہے۔ امرا توجہ دیں تو کام بن سکتا ہے، مگر افسوس کہ اکثر مسلمان امرا مقروض ہیں۔"

محمد جمیل کے نام ایک خط میں اس بات کی شکایت کرتے ہوئے کہ مسلمان امرا اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کے عادی نہیں، لکھتے ہیں:

" ہندوستان کے مسلمان امرا اسلام کی راہ میں خرچ کرنے کی ضرورت و اہمیت سے قطعاً ناآشنا ہیں۔ تاریخ اسلام میں یہ دور نہایت نازک ہے۔"

اس بارے میں ان کی رائے بالکل غیر مبہم اور صاف ہے کہ معاشی آزادی اور خوشحالی کے بغیر سیاسی آزادی اپنے اندر کچھ معنی نہیں رکھتی۔ قائداعظم کے نام ایک خط میں ۱۹۳۵ء کے ہندوستانی دستور کے نقائص بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

" مزید برآں یہ دستور تو اس معاشی تنگدستی کا، جو شدید تر ہوتی چلی جا رہی ہے، کوئی علاج نہیں۔ فرقہ دارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کی سیاسی ہستی کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کرتا ہو اور نہ کر سکے، اس کے لئے بے سود ہے۔"

قائداعظم کے نام ان کا ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا خط تاریخی اہمیت کا حامل ہے۔ جہاں تک اس کی ہندوستانی سیاست کو سلجھانے کا تعلق ہے، میرے خیال میں یہ خط اقبال کے ۱۹۳۰ء والے خطبے کے بعد دوسرا بڑا شاہکار ہے جس کی مثال متحدہ ہندوستان کے سیاسی لٹریچر میں ملنا آسان نہیں۔ اقبال کی ان دو تحریروں کو سامنے رکھ کر مستقبل کا کوئی دیانتدار مؤرخ

اس امر سے انکار نہ کر سکے گا کہ جہاں تک آنے والے واقعات کی پیش بینی کا تعلق ہے اقبال سے بڑا بالغ نظر ہندوستان کی خاک سے کوئی اور نہ اُٹھا۔

خط[1] سے عیاں ہے کہ انھیں اس امر کا شدید احساس ہے کہ گذشتہ دو سو سال سے مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز خراب ہو رہی ہے اور قوم کا خوشحال طبقہ غریب اکثریت کی طرف سے قطعی غافل ہے۔ ملک کو جو سیاسی مراعات (۱۹۳۵ء کا دستور) حاصل ہوئی ہیں، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ بڑی بڑی آسامیاں تو اعلیٰ طبقہ کے بچّوں کے لئے وقف ہیں اور چھوٹی چھوٹی وزراء کے دوستوں اور رشتہ داروں کی نذر ہو جاتی ہیں'' ان کے نزدیک کوئی سیاسی جماعت اس وقت تک عوام میں مقبولیّت حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ان کی معاشی بہبود کی طرف پوری توجہ نہ دے لہٰذا'' لیگ کو انجام کار یہ فیصلہ کرنا ہی پڑے گا کہ وہ مسلمانوں کے اعلیٰ طبقہ کی نمائندہ بنی رہے یا مسلمان عوام کی نمائندگی کا حق ادا کرے۔'' یہاں نمائندگی کے حق سے مراد اقتصادی بہبود اور معاشی بہتری ہے۔

لکھتے ہیں: ''روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جا رہا ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیوں کر نجات دلائی جا سکتی ہے؟'' یہاں وہ جواہر لعل کی منکرِ خدا اشتراکیت کا ذکر بھی کرتے ہیں اور اس یقین کا اظہار کرتے ہیں کہ مسلمانوں میں یہ تصوّر کوئی تاثر پیدا نہیں کر سکتا۔ ان کی رائے میں مسلمانوں کی تمام سیاسی اور معاشی مشکلات کا واحد حل یہ ہے کہ ہندوستان میں ایک آزاد اسلامی سلطنت کا قیام عمل میں لایا جائے جس میں معاشی نظام شریعتِ اسلامیہ کے مطابق ہو۔'' شریعت اسلامیہ

---

[1] مکاتیبِ اقبال حصۂ دوم صفحات ۱۳ تا ۱۸۔

کے طویل و عمیق مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔"

خط کا اہم ترین حصہ وہ ہے جہاں وہ یہ بتاتے ہیں کہ سوشل ڈیماکریسی ہندومت کے مقابلے میں اسلام کے بہت قریب ہے۔ لہٰذا مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لکھتے ہیں: "آیا اشتراکیت کا حشر ہندوستان میں بدھ مت کا سا ہوگا یا نہیں؟ میں اس کے متعلق کوئی پیش گوئی نہیں کر سکتا لیکن مجھے اس قدر صاف نظر آتا ہے کہ ہندو دھرم معاشری جمہوریت (سوشل یا ڈیماکریسی) اختیار کر لیتا ہے تو خود ہندو دھرم کا خاتمہ ہے۔ اسلام کے لئے سوشل ڈیماکریسی کی کسی موزوں شکل میں ترویج، جب اسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو، حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ مسائل حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لئے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔"

اس خط میں دو تین باتیں پاکستان کی معاشی تعمیر کے نقطۂ نظر سے ہمارے لئے خاص طور پر غور طلب ہیں۔ اوّل، ان کی یہ فکر کہ ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان، ہونا چاہیئے۔ دوم، ان کا اسلامی قانون کو معقول طریق سے سمجھنے کی شرط عائد کرنا اور سوم، ان کا یہ خیال کہ معاشری جمہوریت (سوشل ڈیماکریسی) کو اختیار کرنا گویا اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف 'رجوع' کرنا ہوگا۔ ان کے کلام اور خطوط کے پس منظر میں ان سب کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے تو مفہوم یہ نکلے گا کہ اقبال پاکستان کے لئے ایک ایسا سوشلسٹک Socialistic نظام اختیار کرنا پسند کرتے تھے جو اسلام

کے روحانی اور اخلاقی قدروں پر اُٹھایا گیا ہو۔

آخر میں مجھے چند لفظ اور کہنے کی اجازت دیجئے۔ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے پاکستان کا خواب دیکھا اور دکھایا تھا جسے ایک مردِ مدبّر نے اپنے بے پایاں استقلال اور جوشِ عمل سے ۱۹۴۷ء تک حقیقت بنا دیا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اس مسلم ریاست کے معاشی استحکام کی جو تجویز انھوں نے ۱۹۳۷ء میں پیش کی اسے کب اور کون شخص حقیقت کا جامہ پہناتا ہے؟ جو شخص یہ کام سرانجام دے گا وہ پاکستان کی تاریخ میں اقبال اور قائدِاعظم کے بعد تیسرا عظیم المرتبت انسان مانا جائے گا۔ پاکستان کی مقدس سرزمین اپنے اس مسیحا کی راہ دیکھ رہی ہے!

(مئی ۱۹۵۶ء)

فصل (۱) اور (۲)

اقبال اور رُوس

اس عنوان کے تحت مجھے مختصراً پانچ باتیں بیان کرنی ہیں۔ اوّل، ۱۹۱۷ء کے روسی انقلاب کا اقبال نے ایک خاص جوش و خروش اور شاعرانہ خلوص کے ساتھ خیر مقدم کیا تھا۔ دوم اس انقلاب کے بعد سے اور شاید اس کی بدولت اقبال کے معاشی شعور میں مزید گہرائی اور نظر پیدا ہوئی اور انہوں نے 'بندہ مزدور' کے تلخ اوقات اور سرمایہ و محنت کی آویزش پر کھل کر اور زیادہ صحت کے ساتھ لکھا۔ سوم، کارل مارکس، لینن اور اشتراکی تحریک کے بارے میں اقبال نے ایک منفرد اندازِ نظر اختیار کیا جو ہمدردی اور اختلاف کا بے مثل امتزاج تھا۔ چہارم، عالمِ اسلام اور روس کے جغرافیائی قُرب و تعلق کی بناء پر اقبال کا ذہن بار بار روس کی طرف جاتا رہا اور مستقبل کے ہر خاکے میں انہوں نے اسلامی دنیا بالخصوص اسلامی ہند اور روس کے باہمی تعلق کو ملحوظ و مدِّ نظر رکھا اور پنجم یہ کہ روس اور اشتراکیّت کی طرف اقبال کا نقطۂ نظر پاکستان کا نہایت قیمتی ورثہ ہے جس سے فیض اور فائدہ نہ اُٹھانا ہماری بہت بڑی محرومی اور غلطی ہو گی۔

اقبال کی شاعری کا تحریری آغاز ۱۹۰۱ء میں ہوا تھا۔ جب سے انقلاب روس تک ۱۷،۱۸ برس کے درمیانی وقفے میں انہوں نے معاشیات پر باقاعدہ ایک کتاب (علم الاقتصاد ۱۹۰۴ء) لکھی جس میں انہوں نے ہندوستان کی غربت کا بڑے درد مندانہ پیرائے میں ذکر کیا اور اس کو دور کرنے کی کچھ تجویزیں بھی پیش کیں لیکن اس ابتدائی

کتاب سے قطع نظر ان کے کلام نظم و نثر میں ایسی کوئی چیز نہیں ملتی جس سے اندازہ ہو کہ مزدور اور محنت کش طبقہ سے وہ خصوصی ہمدردی رکھتے تھے یا سرمایہ دار ذہنیت کے مخالف تھے۔ یہ پتہ لگانا بھی مشکل ہے کہ علم الاقتصاد کے بعد سے ان کے معاشی شعور نے کس حد تک ترقی کی تھی حتیٰ کہ انقلاب روس کے کوئی پانچ برس بعد وہ اپنی ایک نظم کے نہایت پر زور اور بے باک لہجے سے ہمیں چونکا دیتے ہیں اور سرمایہ و محنت کے سوال پر اس طرح اظہار خیال کرتے ہیں کہ صاف معلوم ہوتا ہے ان کا معاشی شعور ایک پختہ اور واضح صورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ نظم خضر راہ ہے جو انہوں نے پہلی بار انجمن حمایت اسلام کے سالانہ اجلاس ۱۹۲۲ء میں پڑھی تھی اور بہ تمام و کمال بانگ درا میں شامل کر لی گئی۔

نظم کے آغاز میں اقبالؒ چند سوالات کے ساتھ ایک سوال خضر سے یہ بھی پوچھتے ہیں :

اور یہ سرمایہ و محنت میں ہے کیسا خروش ؟

اس سوال کا جواب بظاہر صرف چودہ اشعار پر مبنی ہے مگر غور کیا جائے تو یہ چودہ[۱۴] اشعار بہت سے دوسرے شعرا کے چار سو بلکہ چودہ سو اشعار پر بھاری معلوم ہوں گے۔ لہجے کی تیزی اور بے باکی کے علاوہ ان میں نقطۂ نظر کی جو وضاحت اور خلوص و احساس کی جو شدت پائی جاتی ہے اس کی مثال اردو شاعری میں ذرا مشکل سے ملے گی۔ گفتگو کا آغاز نسبتاً نرم لہجے میں ہوا ہے :

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیام کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دار حیلہ گر
شاخ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

اگلے شعر میں سرمایہ دار کی عیّاری اور سفّاکی کو ذرا اور بے نقاب کرتے ہیں:

دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

زورِ بیان آہستہ آہستہ بڑھتا ہے۔ اب حیلہ گر سرمایہ دار ساحرِ الموط بن جاتا ہے جو کبھی سادہ لوح مسلمانوں کو بھنگ کے نشے میں لا کر 'فردوسِ بریں' کی سیر کراتا اور اس طرح ان کے حواس اور عقل پر حکمرانی کرتا تھا:

ساحرِ الموط نے تجھ کو دیا برگِ حشیش
اور تو اے بے خبر سمجھا اسے شاخِ نبات

سرمایہ داری کی سب سے بھیانک صورت سامراج ہے۔ تجارت جب اقتدار سے مسلّح ہو جاتی ہے تو لوٹ کھسوٹ اور ظلم و استبداد کا وہ بازار گرم کرتی ہے جس کی وسعت اور دور رسی کو چنگیز اور ہلاکو بھی نہ پہنچ سکے تھے۔ پسماندہ اقوام کو بے دریغ لوٹنے کی خاطر کوئی چال اور کوئی ہتھکنڈا خواہ کیسا ہی انسانیت کُش اور اخلاق سوز ہو، ناجائز نہیں:

نسل، قومیّت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مُسکرات!

اور اس طرح محنت کش طبقہ اپنی سادہ دلی کے باعث ان فریب کاریوں کا شکار ہو جاتا ہے۔ اب لہجے کی تیزی بڑھتی ہے:

کٹ گیا ناداں خیالی دیوتاؤں کے لئے
سُکر کی لذّت میں تو لٹوا گیا نقدِ حیات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات!

ظاہر ہے سبھی اشعار یہاں درج نہیں کیے جا سکتے۔ اقبال محنت کش طبقے کو عمل و انقلاب کا پیغام دینے کے بعد کہتے ہیں :

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں! ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک!

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنّت سے روتی چشمِ آدم کب تلک!

اشتراکی روس پر اقبال کا یہ بظاہر پہلا تبصرہ تھا۔ اس میں انہوں نے انقلابِ روس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنّت سے تعبیر کیا ہے۔ غور کیجئے اس سے زیادہ پُرجوش اور والہانہ استقبال کسی تحریک یا تاریخی واقعہ کا اور کیا ہو سکتا ہے!

اتنی بات ہر شخص جانتا ہے کہ اقبال نے مزدور، کسان اور مفلوک الحال انسانیت کے حق اور حمایت میں اور سرمایہ دار، جاگیردار اور سامراج کے خلاف بہت کچھ لکھا ہے کون ہے جس نے :

۱۔ نظم میں 'روس' یا 'روسی انقلاب' کے الفاظ کھلم کھلا استعمال نہیں ہوئے لیکن قرائن اس قدر غیر مبہم ہیں کہ کوئی سخن فہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ یہ اشعار انقلابِ روس سے تعلق رکھتے ہیں۔ دیکھئے ساتھ والے شعر میں انقلابی طریقِ کار کی پُرزور حمایت ملتی ہے :

باغبانِ چارہ فرما سے یہ کہتی ہے بہار زخمِ گل کے واسطے تدبیرِ مرہم کب تلک؟

اور اس نظم کے ایک شعر میں مزدور کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے مشرق و مغرب میں تیرے دور کا آغاز ہے

اُٹھو مری دُنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امراء کے در و دیوار ہلا دو!

یا جس کھیت سے دہقاں کو میسّر نہ ہو روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو!

جیسے انقلابی اشعار سُنے یا پڑھے نہ ہوں لیکن اس ضمن میں شاید دو باتوں کا علم ہم میں سے اکثر کو نہ ہو۔ پہلی بات یہ کہ اقبال نے سرمایہ دارانہ نظام کے خلاف صرف جوشیلے اور ہنگامہ آفریں قسم کے اشعار ہی نہیں لکھے، اس نظام کے پیچھے جو ذہن اور فلسفہ کام کر رہا ہے اور جس جس طریق سے وہ کام کرتا ہے اس کا نہایت دقّتِ نظر سے مطالعہ اور تجزیہ بھی کیا ہے مثلاً مثنوی 'پس چہ باید کرد' میں وہ اہلِ مشرق کو خبردار کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ جب تک ہم صنعت و حرفت اور تجارت کے میدان میں خود کفیل نہ ہوں گے، اپنی ضروریاتِ زندگی خود تیار نہیں کریں گے۔ اپنے وسائل سے خود فائدہ نہیں اُٹھائیں گے، اپنی خریدارانہ ذہنیت کو بدلیں گے نہیں۔ ہم یورپ کی سیاسی غلامی اور دستبرد سے کبھی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ یورپ کی سیاسی قوت کے پسِ پردہ اس کی معاشی اغراض سرگرمِ عمل ہیں۔ اس نے افریقہ اور ایشیا (مشرق) پر اپنے جھنڈے بیشتر اس لئے گاڑ رکھے ہیں تاکہ اپنے کارخانوں کا تیار شدہ مال وہ ان منڈیوں میں بآسانی فروخت کر سکے اور ان ملکوں کی خام پیداوار من مانی قیمتوں پر ہتھیا لے۔ ہم اس لئے غریب اور قلاّش ہیں کہ ہماری قیمت پر، دوسرے لفظوں میں ہماری غفلت اور سادہ لوحی سے فائدہ اُٹھا کر اہلِ مغرب بہت خوشحال اور دولت مند ہیں اور وہ دولت اور افلاس کے اس توازن یا عدمِ توازن کو قائم رکھنے کی قسم کھائے ہوئے ہیں۔ یہ سب باتیں لکھنے کے بعد اقبال اہلِ مشرق کو بڑی دردمندی کے ساتھ یہ مشورہ دیتے ہیں کہ اپنا

کھدر پہن کر سردی کے دن کاٹ لو مگر یورپ والوں کا تیار کردہ پوستین ہرگز نہ خریدو کیونکہ اس کا پوستین صرف پوستین نہیں وہ مار آستین بھی ہے۔

بے نیاز از کارگاہِ او گذر　　در زمستاں پوستین او مخر
ہوشمندے از خُمِ او مے نخورد　　ہر کہ خورد اندر ہمیں میخانہ مُرد

(ترجمہ: کوئی سمجھ دار فرنگ کے مٹکے سے شراب نہیں پیتا کیونکہ جس کسی نے اُس سے شراب پی لی اس کے میخانے سے زندہ نہ نکلا!)

ان خیالات کا اقبال نے ایک مقام پر نہیں اپنے کلام میں متعدد بار اظہار کیا ہے اور ہر دفعہ نئے انداز سے۔ مثال کے طور پر آپ ان کی وہ نظم دیکھئے جو پیامِ مشرق میں 'قسمت نامہ سرمایہ دار و مزدور' کے عنوان سے درج ہے۔ اس میں انہوں نے معاشی یا سیاسی حالات کا کوئی لمبا چوڑا تجزیہ پیش نہیں کیا۔ سرمایہ دار مزدور کو دوسرے لفظوں میں مغرب مشرق کو مخاطب کر کے کہتا ہے کہ آؤ ہم کاروبارِ حیات کو بانٹ لیں، 'تقسیمِ کار کر لیں'۔ ایک حصّہ تم لے لو اور ایک حصّہ میرے پاس رہنے دو تاکہ ہم انصاف اور تعاون کے ساتھ مل کر رہیں۔ اب جس طرح سامراج زندگی کی نعمتوں کو بانٹتا ہے وہ خود اس بات کی منہ بولتی تصویر ہے کہ اس انصاف اور تقسیم میں کس قدر ناانصافی، ظلم اور فریب کاری چھپی ہوئی ہے۔ سرمایہ دار مزدور سے کہتا ہے: فولاد کے کارخانوں کا شور و غوغا میرا اور گرجا و مسجد کی اذانوں کا نغمہ تیرا۔ کھیتوں کا حاصل اور لگان میرا، باغِ بہشت اور بہشت کے پھل پھول تیرے۔ انگور کی تیار کی ہوئی شراب میری اور شرابِ طہور کے جام و سبو تیرے۔ یہ مرغابیاں، یہ کبوتر اور یہ بٹیر میرے اور عنقا و ہما سب تیرے۔ الغرض یہ زمین اور زمین سے پیدا ہونے والی ہر شے میری اور زمین سے لے کر آسمان کی بلندیوں تک جو کچھ ہے سب تمہارا!

بظاہر یہ پانچ اشعار کی مختصر نظم ہے مگر اس میں سامراجی ذہن کی ایسی تصویر کھینچی ہے کہ اس سے بہتر کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا:

غو غائے کارخانۂ آہنگری زمن — گلبانگِ ارغنونِ کلیسا ازانِ تو
نخلے کہ شہ خراج بر دمی نہد زمن — باغِ بہشت و سدرہ و طوبیٰ ازانِ تو
تلخابۂ کہ دردِ سر آرد ازانِ من — صہبائے پاکِ آدم و حوّا ازانِ تو
مرغابی و تدرو و کبوتر ازانِ من — ظلِّ ہمائے و شہپرِ عنقا ازانِ تو
ایں خاک و آنچہ در شکمِ اوازانِ من — وز خاک تا بہ عرشِ معلّا ازانِ تو

یہاں دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ پیامِ مشرق سے لے کر ارمغانِ حجاز تک اپنی چھ سات کتابوں میں اقبال نے سرمایہ دار اور مزدور، سامراج اور محکوم کے بارے میں مختلف طریق اور پیرائے میں جو کچھ کہا ہے وہ سب انقلابِ روس کے بعد کہا ہے اور جگہ جگہ اس بات کا وافر ثبوت ملتا ہے کہ ان کے اس تجزیے اور فکر میں اشتراکی ادب اور تجربے کے اثرات شامل ہیں۔ اس غرض سے پیامِ مشرق کی نظم "نوائے مزدور"، بالِ جبریل کی "الارض للّٰہ" اور "فرمانِ خدا" اور ضربِ کلیم کی "بلشویک روس"، "کارل مارکس کی آواز" اور "اشتراکیت" کو دیکھ لینا کافی ہوگا۔ یہاں میں صرف مؤخرالذکر نظم کا ذکر کروں گا۔

قرآنِ حکیم میں معاشی نظام کے متعلق جو موٹے موٹے اصول بیان ہوئے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ مسلمان اگر خدا کی راہ میں خرچ کرنے کے خواہشمند ہوں تو اپنی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے اُسے بہبودِ عامہ پر خرچ کریں۔ قرآنِ حکیم کے اصل الفاظ یوں ہیں:

يَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ — ترجمہ: آپ سے پوچھتے ہیں کہ راہِ خدا میں کتنا
قُلِ الْعَفْوَ ۞ (۲/۲۱۹) — خرچ کریں۔ کہہ دو جو تمہاری ضروریات سے زائد ہو۔

نظم 'اشتراکیت' میں اقبال 'العفو' کے مضمرات اور روس کے انقلابی کردار میں ایک خاص قسم کا ربط بیان کرتے ہیں۔ انسان کی ہوسِ زر نے العفو کے مفہوم اور معاشرتی اطلاقات پر پردے ڈال رکھے تھے اور قرآن کے اس معاشی اصول سے دنیا نے کوئی فائدہ نہ اُٹھایا لیکن اب روس نے کچھ اس قسم کے حالات پیدا کر دئیے ہیں جس سے اُمید بندھتی ہے کہ العفو کی حکمت و مضمرات کو زیادہ دیر تک چھپایا نہ جائے گا۔ روس کی 'گرمیٔ رفتار' سے العفو کے اسرار فاش ہو کر رہیں گے۔ پانچ اشعار کی اس نظم کے تین اشعار یہ ہیں:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ رفتار!
انسان کی ہوس نے جنہیں رکھا تھا چھُپا کر
کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار!
جو حرفِ 'قُلِ العفو' میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار!

اقبال نے اس آیۂ شریفہ سے متعدد بار استدلال کیا ہے لیکن ان کی توجہ اس آیۂ شریفہ کی طرف اور اس کے مضمرات کی طرف انقلابِ روس کے بعد ہی ہوئی۔ ان کے پہلے کے کلام میں اس قسم کے استدلال کا کہیں پتہ نہیں۔

(۳)

اب مضمون کے تیسرے پہلو کو لیجئے۔ اشتراکی تحریک کے حقیقتاً دو ہی بڑے رہنما گذرے ہیں۔ ایک کارل مارکس جس نے اپنی کتاب سرمایہ میں اشتراکیّت کو ایک جامع نظامِ حیات اور فلسفۂ زندگی کے طور پر پیش کیا اور دوسرے لینن جس نے اس فلسفہ کو روس میں ایک زندہ حقیقت بنایا۔ اقبال نے ان دونوں اشتراکی رہنماؤں میں غیر معمولی دلچسپی

لی ہے۔ پیامِ مشرق اور بعض دوسری کتابوں میں لینن پر مختصر اظہارِ خیال کرنے کے بعد اقبال نے بالِ جبریل میں ایک طویل نظم بہ عنوان "لینن : خدا کے حضور میں" لکھی ہے۔ یہ نظم اپنے پُراثر اسلوبِ بیان اور پُرخلوص افکار کی بناء پر اقبال کی شاہکار نظموں میں شمار ہوتی ہے۔ نظم میں پہلے تو اقبال نے لینن کے الحاد و کفر، دوسرے لفظوں میں ہستیٔ باری تعالےٰ سے اس کے انکار کی وکالت کی ہے اور خوب کی ہے :

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے
ہر دم متغیّر تھے خرد کے نظریات!

پھر اسے حلقۂ ایمان میں داخل ہوتے دکھایا ہے :

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت
میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خُرافات

لینن ہستیٔ باری تعالےٰ پر ایمان لانے اور یہ اعتراف کرنے کے بعد کہ :

حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات

بارگاہِ ایزدی میں کچھ کہنے کی اجازت چاہتا ہے :

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں

اس اجازت کے ساتھ اس کی زبان پر جو کچھ آیا اور جس انداز سے آیا وہ اس امر کا نہایت قوی ثبوت ہے کہ اقبال کو لینن کی شخصیت سے بڑی ہمدردی تھی اور اس کے بعض خیالات سے انہیں پورا پورا اتفاق تھا۔ میری مراد یہ ہے کہ مغرب کی سرمایہ دار تہذیب کے بارے میں لینن اور اقبال کے مؤقف میں کامل ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ہاں تو پہلے نظم کے چند اشعار سنئے۔ اجازت مانگنے کے بعد لینن خدا سے پوچھتا ہے :

وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود؟
وہ آدمِ خاکی کہ جو ہے زیرِ سماوات؟
مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی!
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات!

یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے؟
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات!
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا، لاکھوں کے لئے مرگِ مفاجات!

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبّر، یہ حکومت!
پیتے ہیں لہو، دیتے ہیں تعلیمِ مساوات!
بے کاری و عریانی و میخواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیّت کے فتوحات!

نظم کا اختتام ان اشعار پر ہوتا ہے:

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات
کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ؟
دُنیا ہے تری منتظرِ روزِ مکافات!

یہ کہنے کی شاید ضرورت نہیں کہ "کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ" کی آرزو اور دُعا میں اقبال اور لینن خصوصیات سے ہم نوا ہیں۔

'پیامِ مشرق' کے صفحہ ۲۴۹ پر ہمیں موسیو لینن (صدر جمہوریہ اشتراکیہ

روسیہ، کے خیالات پر ایک اور ہمدردانہ نظم ملتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دَور ختم ہو گیا جب انسان چکّی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پستا تھا اور قیصر و زار کے فریب میں مبتلا اور دامِ کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیص تار تار کر ڈالی ہے جو غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور عوام کے جوشِ غضب نے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر راکھ کر دی ہیں :

غلام گرسنہ دیدی کہ بر درید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگیں زخونِ ما بود است
شرارِ آتشِ جمہور کنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا، قبائے سلطاں سوخت

کارل مارکس میں اقبال کی دلچسپی لینن سے کہیں بڑھ کر رہی ہے اور اس کا ذکر کلامِ اقبال میں نسبتاً زیادہ ہوا ہے۔ علّامہ مرحوم کی فطانت اور کمالِ فن کا ایک قابلِ توجہ پہلو یہ ہے کہ اُنھوں نے ماضی اور حال کے بے شمار شاعروں، مفکّروں اور عظیم المرتبت شخصیتوں پر اظہارِ رائے کیا ہے۔ افلاطون، رومی، حافظ، غالب، گوئٹے، شیکسپیئر، بائرن، برگساں، کانٹ، نطشے، ہیگل، ٹالسٹائی، آئن سٹائن اور ان جیسے درجنوں اشخاص ہیں جن پر جامع اور مانع تبصرے کلامِ اقبال میں ملتے ہیں، جو سچے اور بے لاگ بھی ہیں اور بعض اوقات اس قدر مختصر اور خیال افروز کہ کہنے والے کی قدرتِ فہم و اظہار پر عقل دنگ رہ جاتی ہے۔ کارل مارکس پر اقبال کے تبصرے خصوصیت سے بڑے پُر لطف اور خیال انگیز ہیں۔ اقبال نے مارکس کو 'پیغمبرِ بے جبرئیل' کہا ہے۔ اس کے لئے وہ مصرعہ بھی استعمال کیا ہے جو وہ اس سے پہلے نطشے کے لئے کہہ چکے تھے یعنی 'قلب او مومن دماغش کافر است'۔ ایک جگہ اسے 'پیغمبر حق ناشناس' لکھتے ہیں۔ ایک اور مقام پر

اُس کی شہرہ آفاق تصنیف 'سرمایہ' کی یوں تعریف فرمائی ہے:

نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

اقبال نے مارکس کی شخصیت کو 'کلیم بے تجلّی' اور 'مسیح بے صلیب' بھی قرار دیا ہے اگر آپ صرف انہی چار پانچ جملوں اور ترکیبوں پر غور کریں تو معلوم ہو گا کہ اقبال کے دل میں مارکس کے لئے بہ یک وقت دو جذبے تھے: اُس سے اختلاف اور اُس کی عظمت کا احساس۔ وہ 'حق ناشناس' ہے مگر ہے 'پیغمبر' ایک ایسا پیغمبر جس کی طرف حق تعالےٰ نے جبرئیلؑ کو بھیجنا ضروری یا مناسب خیال نہیں کیا۔ اس کا دماغ کافر ہے مگر دل مومن۔ اگر ہم اسے پیغمبر نہ بھی مانیں پھر بھی اس کی کتاب سرمایہ صحائف کا درجہ رکھتی ہے۔ کیسی فنکارانہ، سراپا ندرت اور پُرخلوص رائے زنی ہے!

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے میں ایک اہم نظم کا ذکر یہاں ضروری سمجھتا ہوں جس سے کارل مارکس کی شخصیت اور کارنامہ پر اقبال کے نقطہ نظر سے بڑی روشنی پڑتی ہے ابلیس اپنی مجلسِ شوریٰ کے ایک ہنگامی اجلاس کی صدارت کر رہا ہے۔ وہ اپنی افتتاحیہ تقریر میں یورپ کے سامراج اور اس کی خوفناک حد تک بڑھی ہوئی سرمایہ دارانہ ذہنیت پر اطمینان کا اظہار کرتا ہے اور بڑے فخر سے کہتا ہے کہ میں جو کچھ چاہتا ہوں فرنگی میرے لئے کر رہے ہیں۔ پہلا مشیر اس کی ہاں میں ہاں ملاتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ جب تک صوفی و مُلّا سامراج کے طلسم میں گرفتار ہیں اور علمِ کلام کی بحثوں میں مصروف ہیں ہمیں واقعی کوئی تشویش نہیں ہونی چاہیئے لیکن دوسرا مشیر اس سے اختلاف کرتا ہے اسے جمہوری خیالات کی بڑھتی ہوئی رَو سے خطرہ ہے۔ اس پر پہلا مشیر اسے یقین دلاتا ہے کہ مغرب جس قسم کی جمہوریت عام کر رہا ہے اُس میں خطرہ کی کوئی بات نہیں وہ تو سامراج ہی کا دوسرا نام ہے:

تو نے کیا دیکھا نہیں مغرب کا جمہوری نظام؟
چہرہ روشن، اندروں چنگیز سے تاریک تر!

لیکن تیسرا مشیر واقعی پریشان ہے۔ وہ مغرب کے سامراج اور اس کی لائی ہوئی جمہوریت دونوں سے مطمئن ہے مگر اسے ایک یہودی کی شرارت نے مضطرب کر رکھا ہے۔ یہ یہودی کارل مارکس ہے جس کی تعلیم پر عمل کرنے والوں نے زارشاہی کا خاتمہ کر ڈالا ہے اور یہ واقعہ ابلیسی نظام کے لیے سخت خطروں کا موجب ہو سکتا ہے۔ اس پر چوتھا مشیر یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ مسولینی جینوا میں جو کھیل کھیل رہا ہے اس کی موجودگی میں مضطرب یا مایوس ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب یہ بحث ذرا طول کھینچتی ہے تو ایک اور مشیر اس میں کود پڑتا ہے اور تیسرے مشیر سے اتفاق کرتے ہوئے ابلیس کی توجہ اشتراکی فتنہ کی طرف مبذول کراتا ہے۔ آخر میں ابلیس نے جو کچھ کہا اُس سے ہم میں سے اکثر واقف ہوں گے کیونکہ اس طویل نظم کا یہ حصہ عوام و خواص میں مقبول رہا ہے۔ اپنی اختتامیہ تقریر میں ابلیس اس بات کا انکشاف کرتا ہے کہ وہ کسی ممکنہ قوت سے اگر خائف ہے تو اشتراکیت سے نہیں، اسلام اور آئین پیغمبر سے ہے:

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر
حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں

نظم کا پس منظر بیان کرنا ضروری تھا۔ اب اگرچہ ابلیسی نظام اور خود ابلیس کو سب سے قوی خطرہ اسلام کی طرف سے ہے لیکن اسلام کے بعد وہ جس شخصیت سے خوفزدہ ہے وہ ہے کارل مارکس۔ اقبال نے تیسرے اور پانچویں مشیر کے خدشات کو جن الفاظ میں ادا کیا ہے وہ اس قابل ہیں کہ یہاں ان کی یاد تازہ کر لی جائے۔ دوسرے مشیر نے جب یہ کہا کہ مغرب کے جمہوری نظام سے کوئی خطرہ نہیں کیونکہ اس کے اندر

ملوکیت پوری قوت کے ساتھ کارفرما ہے تو اس کے جواب میں تیسرا مشیر کہتا ہے :

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب
ہے مگر کیا اُس یہودی کی شرارت کا جواب؟

وہ کلیمِ بے تجلّی، وہ مسیحِ بے صلیب !
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب !

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز
مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روزِ حساب !

اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد
توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب !

آگے چل کر پانچواں مشیر ابلیس کو یوں مخاطب کرتا ہے :

گرچہ ہیں تیرے مریدِ افرنگ کے ساحر تمام
اب مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار

وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بُروز
ہر قبا ہونے کو ہے اُس کے جنوں سے تار تار

فلسفۂ اشتراک کی بڑھتی ہوئی طاقت کے بارے میں وہ کہتا ہے :

چھاگئی آشفتہ ہو کر وسعتِ افلاک پر
جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار !

فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج
کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار !

میرے آقا ! وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے
جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

ان اشعار سے بآسانی اندازہ ہوسکتا ہے کہ اقبال کے دل میں مارکس کے لئے کیسے احساسات اور ان کی نظر میں اس کے فلسفۂ حیات کے لئے کیا امکانات تھے۔ یہ نظم اقبال نے ۱۹۳۶ء میں لکھی اور ان کی وفات کے بعد "ارمغانِ حجاز" میں شائع ہوئی گویا یہ اشعار ان کی نہایت پختہ فکر کا نتیجہ اور آج ان کی بالغ نظری اور پیش بینی کا زندہ ثبوت ہیں!

(۴)

روس کے بارے میں اقبال کا موقّف قریب قریب وہی ہے جو اوپر مارکس کے ضمن میں بیان ہوا ہے۔ ارتقائے حیات اور فلاحِ انسانیت کا سب سے بہتر، سب سے جامع اور سب سے سیدھا راستہ وہ ہے جس کی تعلیم ہمیں قرآن حکیم سے ملتی ہے۔ قرآن زندگی اور کائنات کو جزوی یا جذباتی طور پر نہیں کلی اور عقلی طور پر دیکھتا ہے۔ اس کی نگاہ نسلِ آدم کی نہ محض مادی ضروریات پر ہے اور نہ فقط روحانی تقاضوں پر۔ وہ تاریخ سیاست، معیشت اور مذہب میں سے کسی ایک پر اس قدر زور صرف نہیں کرتا کہ دوسرے پہلو یکسر یا بڑی حد تک نظر انداز ہوجائیں۔ قرآن زندگی کو اس کی تمام وسعتوں، پہنائیوں اور امکانوں کے ساتھ دیکھتا ہے اور شکم و جنس سے لے کر قلب و روح کے انتہائی لطیف تقاضوں تک ہر ایک ضرورت اور حاجت کی تکمیل و تسکین کا سامان کرتا ہے۔ لہٰذا زندگی کی جامعیت اور تکمیل کا شیدائی اقبال، اسلام کے نظامِ حیات کا شیدائی و شیفتہ ہے۔ مگر اس نظام کے بعد یعنی اسلام کے سوا اگر اقبال کی نظر عصرِ حاضر کے کسی اور نظامِ زندگی پر پڑی ہے (جس کی اس نے داد دی اور ہمّت بڑھائی) تو وہ صرف اشتراکیت ہے۔

روس اور نظامِ روس کا ذکر کلامِ اقبال میں متعدد مقامات پر ہوا ہے لیکن وہ

۱۔ "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ"۔ ارمغانِ حجاز ۲۱۳ تا ۲۲۸

کتابوں میں یہ تذکرہ بطورِ خاص ملتا ہے ۔ ایک مثنوی ’پس چہ باید کرد‘ میں اور دوسرے ’جاوید نامہ‘ میں ۔ مثنوی میں لا الہ الا اللہ کے عنوان سے زندگی کے منفی اور اثباتی پہلوؤں پر جو حکمت و بصیرت میں ڈوبے ہوئے اشعار کہے ہیں، ان میں پہلے روس کے کارنامے کو سراہا ہے کہ اُس نے ’دورِ فرنگ‘ میں بندگی کو خواجگی سے لڑنے کے قابل بنایا اور نظامِ کہنہ کو درہم برہم کر دیا ہے[1] ۔ اس کے بعد نہایت ہمدردانہ پیرائے میں اس بات کی آرزو کی ہے کہ یہ ملک، انسانیت کا خدمت گذار اور خیر خواہ ملک لا سے الّا کی طرف قدم بڑھائے ۔ ’جاوید نامہ‘ میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل سے گفتگو ہوئی ہے ۔ یہاں اقبال نے ملّتِ روسیہ کو براہِ راست (افغانی کی زبانی) مخاطب بھی کیا ہے ۔ حاصلِ کلام یہ کہ اقبال کو روس کی تین ادائیں پسند ہیں ۔ پہلی یہ کہ اُس نے ملوکیت کا خاتمہ کرکے اس کے بوجھ تلے دبی ہوئی انسانیت کو آزاد کرایا ۔ دوسرے، افرنگ کی سرمایہ داری کا وہ جانی دشمن ہے اور اس کے عزائم کی ہیبت سے مغربی سامراج پر لرزہ طاری ہے ۔ اور تیسرے، اس کے نظام میں رنگ و نسل کا کوئی امتیاز نہیں جس کو بھڑکا کر افرنگ نے انسانیت کو ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا ہے ۔ یہ سب باتیں، ملوکیّت سے بیزاری، سرمایہ داری سے نفرت اور ذات پات اور رنگ و نسل سے بالاتری اسلام اور اشتراکیت کی مشترکہ خصوصیات ہیں لہٰذا اقبال ان باتوں پر روس کی تعریف کرتا، اس کے کارناموں کی داد دیتا اور انہیں عصرِ حاضر کی سب سے اُونچی کامیابیوں سے تعبیر کرتا ہے لیکن ایک بات میں (جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے) انہیں روس سے اختلاف بھی ہے ۔ ان کی رائے میں فرنگی تہذیب نے عصرِ حاضر پر چار لعنتیں مسلّط کی ہیں : اوّل، اس کی

---

[1] ’پس چہ باید کرد‘ صفحہ : ۲۱ ۔ اسی مفہوم کا ایک شعر ’ضربِ کلیم‘ میں یوں ہے :

یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل   کہ توڑ ڈال کلیسائیوں کے لات و منات !

بے رحم سرمایہ داری۔ دوم، اس کا سامراج اور استعمار، سوم، نسلی تعصبات اور چہارم اس کی رسمِ لادینی یعنی اس کی سیکولرزم جس کے نتیجہ میں سیاست کو اخلاق و مذہب سے بے تعلق کر دیا گیا ہے۔ اقبال ؒ نے یہ خیال ظاہر کیا کہ روس تین باتوں میں تو افرنگ کے طلسم سے نکلنے اور اسے توڑنے میں کامیاب ہو گیا ہے مگر چوتھی بات میں وہ ہنوز گرفتارِ افرنگ ہے۔ وہ روس کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ مکمل طور پر افرنگ شکن بن جائے اور رسمِ لادینی چھوڑ کر اپنی زندگی کو مثبت قدروں سے آشنا کرے۔ اگر یہ ہو جائے تو روس کے نظامِ حیات اور اسلام میں جہاں اور بہت سے امور میں پہلے ہی اشتراک ہے، مزید آہنگ پیدا ہو جائے گا اور اس طرح انسانیت کا کارواں اپنی منزلوں کی طرف زیادہ قوت اور زیادہ راستی کے ساتھ بڑھ سکے گا۔ نظموں کے حوالے سے بات لمبی ہو جائے گی! یہاں میں فقط ان کے ایک تاریخی خط سے چند اقتباس پیش کرتا ہوں۔ یہ خط انہوں نے سر فرانسیس ینگ ہسبنڈ کے نام جولائی ۱۹۳۰ء میں اس کی تصنیف "ستاروں میں زندگی" Life in the Stars پڑھنے کے بعد لکھا تھا۔ فرانسیس ینگ کی کتاب کا موضوع یہ تھا کہ نسلِ آدم کی بقا اس امر پر منحصر ہے کہ ہم دنیا کی مختلف اقوام میں باہمی اشتراک و تعاون کی کوئی پائیدار صورت پیدا کر سکیں اس اہم موضوع پر گفتگو کرتے ہوئے پہلے تو اقبال نے برطانیہ اور ہندوستان میں باہمی اشتراک کا سوال اُٹھایا۔ پھر ہندو مسلم مسئلے پر اپنے خیالات و خدشات پیش کئے اور پھر ایک عظیم المرتبت مدبر کی طرح جیسا کہ حقیقتاً" علامہ مرحوم تھے۔ سر فرانسیس کو برطانیہ کے عدمِ تدبر کی صورت میں پیدا ہونے والے واقعات سے خبردار کرتے ہوئے لکھتے ہیں

"اگر برطانیہ اپنے کسی مادی مفاد کے پیشِ نظر ہندوؤں کو سیاسی اختیارات سونپ دے اور انہیں برسرِ اقتدار رکھنے کی کوشش کرے تو ہندوستان کے

۱۔ جاوید نامہ صفحات : ۸۷ تا ۹۱ ۔ "پس چہ باید" صفحات ۲۱، ۲۲ ۔ ایضاً صفحات ۵۶ تا ۵۹

مسلمان اس بات پر مجبور رہوں گے کہ سوراجیہ یا اینگلو سوراجیہ نظامِ حکومت کے خلاف وہی حربہ استعمال کریں جو گاندھی نے برطانوی حکومت کے خلاف کیا تھا۔ مزید برآں اس کا نتیجہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایشیا کے تمام مسلمان روسی کمیونزم کی آغوش میں چلے جائیں اور اس طرح مشرق میں برطانوی تفوق و اقتدار کو سخت دھکا لگے۔"[1]

یہاں تک تو بات کسی حد تک سیاسی بھی تھی، اس سے آگے اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ خالص بصیرانہ اظہارِ خیال ہے۔ روسی عوام کے بارے میں فرماتے ہیں

"میرا ذاتی خیال ہے روسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مرد اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معیّنہ عرصہ تک باقی نہیں رہے گی یہ اس لئے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر دیر تک قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے معمول پر آجانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لئے کسی مُثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہو گی۔"[2]

پھر روسی نظامِ حیات اور اسلام کی باہمی مناسبتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت ہی قریب آجاتا ہے۔ اس لئے میں متعجب نہ ہونگا۔ اگر

۱: حرفِ اقبال، مؤلفہ لطیف احمد شروانی صفحات: ۱۸۳، ۱۸۴

۲: ایضاً، صفحہ: ۱۸۴۔

کسی زمانے میں اسلام روس کو جذب کرلے یا روس اسلام کو۔ اس چیز کا زیادہ تر انحصار اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ہندوستانی مسلمانوں کی ہوگی۔"[1]

(۵)

اب میں مضمون کی آخری شق کے متعلق کچھ عرض کروں گا۔ روس اور روسی تہذیب کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر کی وضاحت ہو چکی۔ میں نے کوشش کی ہے کہ ایک محقق کی دیانت اور غیر جانبداری کے ساتھ واقعیت کو پیش کردوں۔ میں نے اصل بات کو نہ گھٹانے اور بڑھانے کی سعی کی ہے اور نہ معاملہ کے کسی پہلو کو چھپایا یا نظر انداز کیا ہے۔ اب جو کچھ ہم نے اُوپر دیکھا ہے، اس سے لامحالہ ایک ہی نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال کو روس اور روسی انقلاب سے، وہ جو اُردو محاورہ میں کہتے ہیں، خدا واسطے کا بیر نہ تھا۔ اسی کے ساتھ وہ روس سے متعلق ہر چمکتی ہوئی شے کو سونا نہیں سمجھتے تھے روس کے بارے میں عالمِ اسلامی میں پاکستان سمیت بالعموم دو قسم کی آرا پائی جاتی ہیں۔ ایک طبقہ روس کے نظامِ فکر کو اپنے نظامِ فکر کی ضد سمجھ کر اس کی ہر بات اور ہر ادا کا مخالف ہے۔ یہ لوگ انسانی تاریخ و تمدّن کے ارتقا و فلاح میں روس کا کوئی حصّہ ماننے کے لئے تیار نہیں اور نہ اس سے مفاہمت اور تعاون کی کوئی راہ و رسم قائم کرنے پر اپنے آپ کو آمادہ کرسکتے ہیں۔ دوسرا طبقہ جو پہلے سے نسبتاً بہت چھوٹا ہے ان نئے تعلیم یافتہ افراد پر مشتمل ہے جو اپنے گرد و پیش کی معاشی ناہمواریوں، معاشرتی ناانصافیوں اور سامراجی لوٹ کھسوٹ سے گھبرا کر اور اسلام کی حقیقی قدر و قیمت سے ناآشنا ہونے کے باعث اشتراکی نظام میں اپنی نجات دیکھتا ہے۔ اقبال کا موقّف

۱۔ ایضاً: ۱۸۴

اور مقام ان دونوں انتہا پسندوں کے بیچ عدل و اعتدال کا راستہ ہے۔

روس نے ملوکیّت کو فنا کرنے، سرمایہ دارانہ ذہنیّت اور سامراجی استحصال کو رد کرنے، نسلی امتیازات کو مٹانے اور محنت کش طبقے کو زندگی کے ایک نئے اور اعلیٰ افق سے ہمکنار کرنے کا جو عظیم الشان کارنامہ انجام دیا ہے اقبال جی کھول کر اس کی داد دیتے ہیں اور فرنگیّت کے مقابلے میں اسے اسلامی اقدارِ حیات کے بہت قریب پاتے ہیں لیکن ذاتی طور پر وہ جس کامل اور اکمل نظامِ زندگی پر جان دیتے اور جسے زندہ و پائندہ دیکھنے کے آرزومند ہیں وہ اسلام ہے اور اسلام کے سوا کچھ اور نہیں۔ ہماری مادّی کمزوریوں، ذہنی کوتاہیوں اور کم ہمّتی کی اور بات ہے۔ ورنہ اقبال کی بصیرت سے دیکھا جائے تو اسلام کے اندر روس بھی ہے اور روس کے علاوہ وہ سب کچھ بھی جس کی پیاس اور ضرورت نسلِ انسانی قیامت تک محسوس کرتی رہے گی۔

اقبالؒ کے تدبّر نے تحریکِ پاکستان کی بنیاد ہی نہیں ڈالی۔ ان کی حکمت و بصیرت میں تعمیرِ پاکستان کی بنیادیں بھی موجود ہیں۔ اقبال کا نقطۂ نظر اسلام کے بارے میں، روس کے بارے میں، افرنگ کے بارے میں ہمارا بہترین ذہنی ورثہ ہے۔ اگر ہم نے اس سے فیض اور فائدہ نہ اُٹھایا تو میرے نزدیک یہ ہماری بہت بڑی محرومی ہوگی، ایک خطرناک غلطی اور گمراہی بھی۔

(اپریل ۱۹۶۱ء)

اقبالؒ کی علم الاقتصادؔ

بہت کم لوگوں کو اس بات کی خبر ہو گی کہ علّامہ اقبال جیسے عظیم المرتبت شاعر اور فلسفی کی پہلی کتاب اقتصادیات سے تعلق رکھتی تھی۔ اقبال جیسا کہ عام طور سے معلوم ہے ۱۸۹۹ء میں فلسفہ میں ایم اے کرنے کے بعد پہلے اورنٹیل کالج اور پھر گورنمنٹ کالج میں اُستاد مقرر ہوئے تھے۔ سرکاری ملازمت کا یہ سلسلہ ۱۹۰۵ء تک قائم رہا۔ اسی زمانے میں انہوں نے ہندوستانی قومیّت اور جذبۂ حبِّ وطن میں ڈوب کر ہمالہ ترانۂ ہندی، نیا شوالہ، تصویرِ درد اور ہندوستانی بچّوں کا گیت ایسی نظمیں لکھیں جن کے باعث اقبال تھوڑے ہی عرصے میں مُلک کے طول و عرض میں مشہور ہو گئے اور ایک شاعر کی حیثیت سے ہر طبقے اور ہر محفل میں ان کی پذیرائی کی جانے لگی۔ عین اسی زمانے (۱۹۰۳ء) میں اقبال نے اُردو نثر میں اپنی پہلی کتاب لکھ کر شائع کی۔ کتاب کا عنوان ہے 'علم الاقتصاد'۔ دیباچہ میں انہوں نے پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ کتاب ان کی تحریک پر لکھی گئی۔ جن بزرگوں اور دوستوں کا اقبال نے بطورِ خاص شکریہ ادا کیا ہے ان میں ایک مخدوم و مکرّم جناب قبلہ مولانا شبلی نعمانی مدظلّہٗ بھی ہیں جنہوں نے کتاب کے بعض حصّوں میں زبان کے متعلق قابلِ قدر اصلاح دی۔ انتساب میں اقبال نے کتاب کو اپنی علمی کوششوں کا 'پہلا ثمر' بتایا ہے۔

یہ کتاب اپنی اشاعت کے کچھ عرصہ بعد بازار سے ایسی غائب ہوئی کہ اگر خود اقبال کے خطوط میں ایک آدھ مقام پر اس کا ذکر نہ آگیا ہوتا تو بعد میں آنے والی نسلیں شاید کبھی جان بھی نہ سکتیں کہ اقبال نے عین عالمِ شباب میں شعر و شاعری اور درس و تدریس کی دوسری مشغولیتوں کے درمیان دولت اور اس کی تقسیم و صرف جیسے موضوعات پر ایک خاصی جامع کتاب لکھنے کے لئے وقت نکال لیا تھا۔ اقبال اکیڈمی کراچی ہمارے شکریہ کی مستحق ہے جس نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد کتاب کا ایک نسخہ ڈھونڈ نکالا اور اس کا ایک نیا اور خوبصورت ایڈیشن شائع کر دیا۔

کتاب کی اشاعت نوکئی لحاظ سے اہم اور مفید ثابت ہو گی پہلی بات تو یہی کہ ہم اپنے ایک عظیم محسن اور مفکر کی اوّلین علمی کاوشوں کے نتیجے سے غافل و بے خبر تھے اس ایڈیشن نے اس کمی اور محرومی کو دُور کر دیا۔ دوم، اس کتاب کے سامنے آجانے سے حیاتِ اقبال پر لکھنے والے اور فکرِ اقبال کو سمجھنے والے اقبال کی شخصیّت و افکار کی ایک جامع تر تصویر تیار کرنے کے قابل ہوں گے۔ سوم، کتاب کی موجودگی و مطالعہ سے اس خیال کو مزید تقویت و سند حاصل ہو گی کہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں معاشی مسائل کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور مختلف معاشی نظامات پر جس طرح تنقید کی ہے اس کے پیچھے معاشیات کے ایک سچّے اور مخلص طالب علم کی نظر و بصیرت کار فرما تھی۔ اور سب سے بڑی اور اہم بات یہ ہے کہ اس کتاب کی بدولت بہت سے معاشی مسائل کے بارے میں اقبال کے خیالات کا ہمیں واضح علم حاصل ہو گا۔ ہر کوئی سمجھتا ہے کہ جو وضاحت و صراحت نثر میں ہوتی ہے، لاکھ اثر و تاثیر کے باوجود وہ نظم میں ممکن نہیں۔ نثر کا اسلوب کہیں زیادہ واشگاف اور قطعی ہوتا ہے۔ یہاں ضمناً ایک بات اور عرض کر دینے کے قابل ہے۔ کتاب کا اسلوب بیان ایسا عمدہ، ایسا سلیس

ایسا متین و مؤثر ہے کہ علمی مضامین بیان کرنے کے لئے آج بھی اسے نمونے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اقبال اپنے افکار کو بیان کرنے کے لئے اُردو نثر کا پیرایہ اختیار کرتے تو وہ اتنے ہی کامیاب ہوتے (شاید زیادہ) جتنے وہ نظم کے ذریعے سے کامیاب اور مؤثر ثابت ہوئے ہیں۔

کتاب پانچ حصص اور بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے حصّے میں علم الاقتصاد کی ماہیّت اور دولت کی تعریف کی گئی ہے اور باقی چار حصّوں میں معاشیات کے چار بنیادی شعبوں سے بہ تفصیل بحث ہے۔ جس چیز کو ہم دولت کہتے ہیں ماہرین نے اس کے چار بڑے بڑے شعبے قرار دیئے ہیں: (۱) دولت کی پیدائش Production (۲) دولت کا تبادلہ Exchange (۳) دولت کی تقسیم Distribution (۴) دولت کا صرف یا استعمال Consumption

اقبال نے ان موضوعات پر ضروری اور اپنے وقت کے مرّوجہ افکار و نظریات ہی کو پیش نہیں کیا، لبسا اوقات ان پر جرح و تنقید بھی کی ہے اور اپنی ذاتی آراء بھی درج کی ہیں۔ انہی ذاتی آراء کا مطالعہ اس وقت ہمارے پیشِ نظر ہے۔

(۱)

اٹھارویں اور انّیسویں صدی کے یورپ میں ایسے کئی ماہرینِ اقتصادیات پیدا ہوئے جو دولت اور حصولِ دولت کے ضمن میں وہی ذہن رکھتے تھے جو سیاست اور ریاست کے بارے میں میکیاولی کا تھا۔ میکیاولی قوّتِ محض اور اقتدارِ محض کا علمبردار تھا۔ اُس نے یورپ کی اُبھرتی ہوئی مملکتوں کے سربراہوں کو یہ مشورہ دیا تھا کہ بادشاہت اور اقتدار بذاتِ خود اعلےٰ ترین قدر ہے جس کو کسی اور قدر یا سہارے کی ضرورت نہیں۔ اس کے نزدیک حاکمیّت اس قابل تھی کہ اسے مقصود

بالذّات سمجھ کر حاصل کیا جائے۔ اور اسے مذہبی اور اخلاقی تصوّرات کی دستبرد،
سے آزاد و بالاتر رکھا جائے۔ اس کی تعلیم کا لبِّ لباب یہ تھا کہ سیاست سیاست ہے
اور اخلاق اخلاق اور دونوں کی راہیں جُدا جُدا ہیں۔

اسی طرح یورپ کے بڑھتے ہوئے سامراج اور ایشیا اور افریقہ کی معاشی پسماندگی
اور زبوں حالی کو دیکھ کر بہت سے مغربی معاشئین نے یہ نظریہ پیش کیا کہ معاشیات
کا کھیل معاشیات کے طور پر کھیلا جانا چاہیئے اور اسے اخلاق، مذہب یا نام نہاد
انسانیّت کا پابند نہیں ہونا چاہیئے۔ آزاد معیشت Free Economy
ان کا نعرہ تھا اور ان کے خیال میں کسی طبقے یا خطّے کے معاشی مفادات کے تحفّظ کے لئے
قوانین وضع کرنا یا اس قسم کی دوسری کوششیں محض لغو اور خلافِ فطرت تھیں معیشت
کا دریا اپنے تدریجی رُخ اور بہاؤ پر بلا روک ٹوک بہنا چاہیئے۔

اِس نظریۂ معیشت کو یورپ میں بھی بعض لوگوں نے چیلنج کیا تھا اور امریکہ میں بھی۔
کارل مارکس اور اس کے ہم خیال معاشئین تو اس نظریے کے شدید ترین مخالف تھے
اس کے باوجود بیسویں صدی کے اوائل تک یعنی جنگِ عالمگیر اوّل سے پہلے عملاً اسی
نظریے کی حکمرانی تھی۔

اقبال نے بھی اس نظریّے کی تردید کی ہے لیکن اس تردید کے وجوہ بہت سے
دوسرے اربابِ نظر سے مختلف ہیں۔ مارکس نے اس بناء پر اس کی تردید کی تھی کہ یہ
دولتمندوں کی ایک بنائی ہوئی بات ہے جو خودغرضی کو چھپانے اور دوسروں کو
کمزور پا کر لوٹ لینے کی آسان ترکیب ہے۔ بعض نے آزاد معیشت کی مخالفت انسانی
ہمدردی کے نام پر کی ہے۔ اقبال کا نقطۂ نظر زیادہ وسیع اور جامع ہے۔ ان کے
نزدیک انسان اس کائنات میں اپنے کچھ اعلٰے اور افضل مقاصد رکھتا ہے۔

دوسرے تمدّنی اداروں کی طرح معاشیات کا بھی فرض ہے کہ وہ اسے ان مقاصد کے حصول میں مدد دے۔ اگر دولت ایسا نہیں کرتی تو اس کا وجود اس کے عدم سے بدتر اور ناقابلِ اعتنا ہے۔ دولت بلند ترین مقاصد انسانی کے تابع ہونی چاہیئے۔ چنانچہ علم الاقتصاد کا تعلق علم تمدّن سے ثابت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلےٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ ہر شے کی اصلی وقعت کا فیصلہ تمدّنی لحاظ سے ہوتا ہے۔ دولت ہی کو لے لو۔ اگر یہ شے ہمارے افضل ترین مقاصد کے حصول میں ہم کو مدد نہیں دے سکتی تو پھر اس کا کیا فائدہ؟"[۱]

اپنے فکر کے اس ابتدائی مرحلے پر بھی اقبال کی نظر دولت پرستی اور لذّت کوشی کے مضر اثرات پر تھی اور وہ چاہتے تھے کہ جدید مغربی معاشرہ میں آزاد معیشت اور دولت کی معیّت نے جو نتائج عشرت پسندی اور نفس پروری کی صورت میں پیدا کئے ہیں، اہلِ نظر اس سے بچیں اور اس سے سبق حاصل کریں۔ ان کی رائے میں:

"بعض اشیا جن سے عارضی لذّت حاصل ہوتی ہے، انسانی زندگی کو تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف یہ بھی سچ ہے کہ بعض پُرانی مہذّب قوموں کی بربادی عارضی لذّات کی جستجو اور ان اشیا سے بے پرواہ رہنے کی وجہ سے ہوئی، جن سے انسانی زندگی کو حقیقی قوّت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانۂ حال کی تہذیب

۱۔ 'علم الاقتصاد' مطبوعہ اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء، صفحہ ۲۱

اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں امتیاز کیا جائے اور اس امتیاز کو ملحوظِ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتّب کیا جائے تاکہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودیٔ بنی نوع انسان کے حصول میں آسانی ہو۔"[1]

(۲)

اقبال کے معاشی موقّف کے بارے میں پہلی بات تو یہی جاننے والی تھی کہ وہ دولت اور تنظیم دولت کو افراد کے بلند اخلاقی و روحانی نصب العین کے تابع دیکھنا چاہتے ہیں۔ دوسری اہم بات جو مجھے یہاں بیان کرنی ہے یہ ہے کہ اقبال غریبی اور مفلسی کے بڑے دشمن تھے اور دل سے آرزومند تھے کہ جہاں تک ممکن ہو انسانوں کو اس کے خوفناک چنگل سے رہائی دلائی جائے۔ مشرق میں زیادہ اور مغرب میں کم ایسے بے شمار شاعر و ادیب اور مصلح و مفکّر ہو گزرے ہیں جنہوں نے افلاس کو سراہا ہے اور اس کی برکتیں گنوائی ہیں۔ ان اربابِ نظر میں سعدی اور شیکسپیئر بھی شامل ہیں اقبال کے مزاج میں مشرقیّت اور درویشی کا رنگ غالب تھا مگر دولت اور افلاس کے معاملہ میں ان کی نظریوں کہنا چاہیئے کہ نہایت سائنٹیفک اور حقیقت پسند تھی۔ وہ اگرچہ دولت کو مقصود بالذّات نہیں سمجھتے تاہم افلاس کے ساتھ کسی سمجھوتے کے لئے بھی تیار نہیں۔ وہ ان حضرات میں سے نہیں جو غریبی کی مضرّتوں اور زہرناکیوں کے ساتھ اس کی فیض رسانیوں کے بھی قائل ہوتے ہیں۔ افلاس ان کی نظر میں انسان کی شخصیت کا سب سے بڑا دشمن ہے لہٰذا اقبال اس کے سب سے بڑے دشمن ہیں۔

۱۔ ایضاً ۱۲

جس طرح آزادی کے بغیر فرد کی ذات بھرپور نشوونما نہیں پا سکتی اسی طرح معاشی اطمینان اور خوشحالی کے بغیر شخصیّت کی تکمیل ناممکن ہے۔ وہ اس خیال کے علمبردار ہیں کہ جس طرح رفتہ رفتہ نوعِ انسانی نے اپنے اندر سے غلامی کی انسانیت کش رسم کو ختم کیا ہے حالانکہ ارسطو جیسا فلسفی اس کو انسانی تمدّن کی بقار کی لازمی شرط قرار دیتا تھا۔ اسی طرح اب اس کی اشد ضرورت ہے کہ نسلِ انسانی اپنے درمیان سے افلاس کی لعنت کا خاتمہ کر دے۔ 'علم الاقتصاد' کے دیباچے کا یہ حصّہ توجّہ سے پڑھنے کے لائق ہے:

"غریبی قوائے انسانی پر بہت بُرا اثر ڈالتی ہے بلکہ لبسا اوقات انسانی روح کے مجلّہ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدّنی لحاظ سے اس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔ معلّم اوّل یعنی حکیم ارسطو سمجھتا تھا کہ غلامی تمدّنِ انسانی کے قیام کے لئے ضروری جزو ہے مگر مذہب اور زمانۂ حال کی تعلیم نے انسان کی جبلّی آزادی پر زور دیا اور رفتہ رفتہ مہذّب قومیں محسوس کرنے لگیں کہ یہ وحشیانہ تفاوتِ مدارج بجائے اس کے کہ قیامِ تمدّن کے لئے ایک ضروری جزو ہو، اس کی تخریب کرتا ہے اور انسانی زندگی کے ہر پہلو پر نہایت مذموم اثر ڈالتا ہے۔ اس طرح ا[1] نے میں یہ سوال پیدا ہوا ہے کہ آیا مفلسی بھی نظمِ عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فرد مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائیں؟"

۱۔ دیباچۂ مصنّف۔ ایضاً صفحہ: ۲۴

ایک اور جگہ افلاس کو امّ الخبائث بتلاتے ہوئے لکھتے ہیں :

"تم جانتے ہو مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے بے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دُنیا جنّت کا نمونہ نظر آئے گی۔ اور چوری، قتل قماربازی اور دیگر جرائم جو اس دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہو جائیں گے۔"[1]

(۳)

'علم الاقتصاد' کے مطالعے سے اس بات کی کافی شہادت مل جاتی ہے کہ اپنے فکر و شعور کے اس ابتدائی دور میں بھی اقبال اس فریب کو خوب سمجھتے تھے جو انگلستان اور ہندوستان کی باہمی تجارت کے نام پر اہلِ ہند کے ساتھ کھیلا جا رہا تھا۔ زندگی کے آخری دور میں اس ظلم و استحصال کے خلاف اُنھوں نے واشگاف اور نہایت پُرزور لفظوں میں آواز بلند کی اور اہلِ مشرق کو مخاطب کر کے کہا کہ مغرب کی سیاسی چالوں ہی سے نہیں، اس کی معاشی فریب کاریوں سے بھی خبردار رہیں۔ مثنوی 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ مشرق' (اے اقوامِ مشرق! تم کو اب کیا کرنا چاہیئے) یہی موضوع رکھتی ہے۔ 'علم الاقتصاد' میں 'پس چہ باید کرد' کا سا زور، قطعیت اور وضاحت تو نہیں[2]۔ پھر بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ اقبال کو اس نقصان کا شدید احساس پیدا ہو چکا تھا جو باہمی تجارت کے پردے میں انگلستان کے ہاتھوں ہندوستان کو پہنچ رہا تھا۔ ایک مقام پر جہاں وہ ہندوستان کے افلاس کے متعدد وجوہ بیان کرتے ہیں۔ انگلستان کے ساتھ اس کی غیر متوازن اور غیر مساویانہ تجارت کو سرِ فہرست

۱- ایضاً صفحہ: ۲۰۵ ۲- (۱۹۰۳ء میں وہ لہجہ کہاں ممکن تھا جو اقبال ۱۹۳۴ء میں اختیار کر سکے)

رکھتے ہیں :

"اس ضمن میں یہ بیان کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ جب دو ممالک آپس میں تجارت کرتے ہیں تو بسا اوقات ایک ملک دوسرے ملک کا زیر بار ہو جاتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زیر بار شدہ ملک کی اشیاء برآمد و درآمد کے درمیان مساوات قائم نہیں رہتی۔ کیونکہ اس کو نہ صرف اپنی درآمد کے عوض میں اشیاء بھیجنی پڑتی ہیں بلکہ اپنے قرض کی ادائیگی میں یا تو اپنی اشیاء برآمد میں زیادتی کرنی پڑتی ہے یا مزید روپیہ ادا کرنا پڑتا ہے۔ اس وجہ سے ایک ملک میں روپے کی مقدار بڑھتی جاتی ہے اور دوسرے میں کم ہوتی جاتی ہے۔ جہاں روپے کی مقدار بڑھتی ہے وہاں اس کی قدر کم ہوتی ہے اور اشیاء کی قیمت بڑھتی ہے۔ لہٰذا وہاں اشیاء کی فروخت سے زیادہ فائدہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کی برآمد اس کی درآمد سے بہت زیادہ ہے۔ چونکہ ہم ضروریات کے لئے انگلستان کے محتاج ہیں اس واسطے ہم زیر بار ہیں۔"[1]

ضمناً یہ جان لینا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ متذکرہ بالا سبب کے علاوہ اقبال کے نزدیک ہندوستان کی مفلسی کے اور کیا کیا اسباب تھے؟ مزید برآں اس سے یہ بھی معلوم ہوگا کہ نہ صرف فلسفیانہ بلکہ تمدنی اور معاشی امور میں بھی ان کی نظر کیسی گہری اور دقیق تھی۔ اوپر کے پیراگراف کے بعد لکھتے ہیں :

"علاوہ اس کے ہم کو سلطنتِ ہند کے مصارف، حکام کی تنخواہیں اور فوجی اخراجات وغیرہ ادا کرنے پڑتے ہیں۔ لہٰذا ہمارا ملک دن بدن

۱۔ ایضاً، ۱۰۴

زیادہ سے زیادہ زیر بار ہوتا جاتا ہے۔ مزید برآں ہمارے ملک میں کئی وجوہ کے باعث (مثلاً خارجی حملہ آوروں کا ہندوستان کی قدیم جمع کردہ دولت کو لوٹ کر لے جانا، اخیر کے مغلیہ بادشاہوں کی عیاشی عوام کی ناعاقبت اندیشی اور کمیٔ تعلیم کی وجہ سے روپیہ کی اصل حقیقت سے بے خبری، وغیرہ) سرمائے کی مقدار کم ہے۔ انگلستان کے قبضے میں سرمائے کی بے انتہا مقدار ہے۔ اس واسطے ہمارے ملک میں رفاہِ عام کے کاموں مثلاً آب پاشی وغیرہ میں بھی اُس ملک کا سرمایہ صرف ہوتا ہے، جس سے انگلستان فائدہ عظیم اُٹھاتا ہے۔ اگرچہ ہم کو بھی اس سے فائدہ پہنچتا ہے۔"[۱]

(۴)

اقبال کے معاشی اور تمدّنی افکار میں ایک اہم خیال یہ ہے کہ زمین کا مالک جاگیردار، زمیندار اور اس اعتبار سے کوئی خاص فرد یا خاندان نہیں بلکہ پوری قوم یا پھر وہ شخص ہے جو اپنی محنت و مشقّت سے اپنا خون پسینہ ایک کر کے اس سے فصل پیدا کرتا ہے۔ اقبال شخصی جائداد کے مخالف نہ تھے لیکن جہاں تک زمین کی ملکیّت کا تعلق ہے ان کی انصاف پسند اور حق شناس طبیعت 'مالکوں' اور جاگیرداروں کے نظام کو قبول نہ کرتی تھی۔ 'بانگِ درا' میں اُنھوں نے اس خیال کو اکبر الٰہ آبادی کے رنگ میں پیش کیا ہے۔ 'جاوید نامہ' میں الارض للّٰہ کے زیرِ عنوان انھوں نے بڑے مؤثر اور مدلّل انداز سے زمین کی شخصی ملکیّت کے تصوّر کی تردید کی ہے۔ اسی طرح 'بالِ جبریل' میں ہمیں ذیل کی پُر زور نظم ملتی ہے:

پالتا ہے بیج کو مٹّی کی تاریکی میں کون؟
کون دریاؤں کی موجوں سے اُٹھاتا ہے سحاب؟

کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟
خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟
موسموں کو کس نے سکھلائی یہ خوئے انقلاب؟
دِہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں میری نہیں
تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں

'علم الاقتصاد' میں اگرچہ وہ حسنِ بیان نہیں ہے جو اُوپر کی نظم میں پایا جاتا ہے تاہم اقبال نے غیر مبہم لفظوں میں ان لوگوں سے اتفاق کیا ہے جو ملکیّت زمین کے بارے میں جاگیردارانہ نظام کے مخالف ہیں۔ چنانچہ زرعی لگان کے باب کے آغاز میں کہتے ہیں:

تمدّنِ انسانی کی ابتدائی صورتوں میں حقِ ملکیّت یا جائدادِ شخصی کا وجود مطلق نہ تھا۔ محنت کی پیداوار میں حسبِ ضرورت ہر شخص کا حصّہ تھا۔ ہر شے ہر شخص کی گویا ملکیت تھی اور کوئی خاص فرد یہ دعوےٰ نہیں کر سکتا تھا کہ یہ خاص شے میری ملکیّت ہے اور یہ کسی اور کی۔ نہ کہیں افلاس کی شکایت تھی نہ چوری کا کھٹکا تھا۔ قبائلِ انسانی مل کر گذران کرتے تھے اور امن و صلح کاری کے ساتھ اپنے دن کاٹتے تھے۔ یہ مشارکت جو اس ابتدائی تمدّن میں انسان کا اصولِ معاشرت تھی۔ ہمارے ملک کے اکثر دیہات میں اس وقت بھی کسی نہ کسی صورت میں مروّج ہے۔ زمانۂ حال کے بعض فلسفی اس بات پر مصر ہیں کہ تمدّن کی یہی صورت سب سے اعلےٰ اور افضل ہے۔ نظامِ قدرت میں نوعِ انسان کے تمام افراد مساوی حقوق

رکھتے ہیں۔ کوئی کسی کا دبیل نہیں ہے اور تمام تمدنی امتیازات مثلاً سایہ دار اور محنتی، آقا و ملازم وغیرہ بالکل بے معنی ہیں۔ جائدادِ شخصی برائیوں کا سرچشمہ ہے۔ لہٰذا اقوامِ دنیا کی بہبودی اسی میں ہے کہ ان بے جا امتیازات کو یک قلم موقوف کر کے قدیمی اور قدرتی اصولِ مشارکت فی الاشیاء کو مروّج کیا جائے اور کچھ نہیں تو کم از کم ملکیتِ زمین کی صورت میں ہی اس اصول پر عملدرآمد کیا جائے۔ کیونکہ یہ شئے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حقِ ملکیت حاصل ہے"۔

زمین کے غیر شخصی ملکیت ہونے کے حق میں جو دلائل اقبال نے مختلف اوقات دمقامات پر دئے ہیں، ان میں سے کچھ کا ذکر اُوپر آیا ہے۔ پہلی دلیل وہ قرآنِ حکیم کی اس آیت سے دیتے ہیں جس میں فرمایا گیا ہے کہ زمین اللہ کی ہے۔ (الارض للّٰہ) دوسری دلیل اگرچہ عام عقلی دلیل کہی جا سکتی ہے مگر اس کی تائید بھی قرآنِ حکیم سے حاصل ہوتی ہے۔ قرآنِ حکیم کی ایک آیۂ مبارکہ ہے:

لَیْسَ لِلْاِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی، جس چیز کے لئے انسان نے کوشش نہیں کی اس پر اُس کا بھلا کیا حق ہے؟ اقبال نے اس سے یوں استدلال کیا ہے کہ مزدور اور کاشت کار کی محنت کا پھل زمیندار اور جاگیردار کیوں کھائے جب اُس نے محنت نہیں کی، جان نہیں کھپائی تو پھر وہ حاصل میں کیوں کر حصّہ دار ہو سکتا ہے۔ 'علم الاقتصاد' کے صفحہ ۱۵۲ پر اقبال نے اس نقطۂ نظر کے حق میں ایک اور دلیل بھی دی ہے۔ چونکہ اس کا ذکر غالباً پھر کسی کتاب یا نظم میں نہیں آیا اور اپنی جگہ پر وہ دلیل مطالعہ کے قابل ہے اس لئے اس کا بیان کرنا یہاں بے محل نہ ہوگا۔

اقبال اس بات سے بحث کر رہے ہیں کہ آبادی کے بڑھنے سے کاشتکار اور اراضی پر کیا اثر پڑ سکتا ہے۔ فرماتے ہیں اگر آبادی بڑھے گی تو اس کی خوراک کے لئے لامحالہ زمین کے وہ ٹکڑے جو پہلے زیر کاشت لائے نہ گئے تھے اور غیر مزروعہ پڑے تھے، اب جدید ضرورت کے تحت اور زیادہ اناج پیدا کرنے کی غرض سے ان کو بھی زیر کاشت لایا جائے گا۔ اس سے پہلے کی زیر کاشت زمینوں کی حیثیت اور نتیجتہً ان کا لگان اور بٹائی بڑھ جائے گی اور جاگیرداروں اور زمینداروں کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اب ان پرانی اور نئی مزروعہ اراضی میں محنت و مشقت تو کاشتکار اور زرعی مزدور کریں گے مگر اس کے نتیجے میں زمیندار کی آمدنی میں اضافہ ہوگا۔ اقبال کہتے ہیں از روئے انصاف زمیندار کو کوئی حق نہیں کہ وہ اس بات سے فائدہ اٹھائے کہ ملک کی آبادی بڑھ گئی ہے۔ یہ دلیل ذرا انہی کی زبانی سنیئے!

"مزید برآں یہ امر بھی ظاہر ہے کہ جوں جوں آبادی بڑھتی ہے ضرورت ان زمینوں کو کاشت میں لانے پر مجبور کرتی ہے جو اس سے پہلے غیر مزروعہ پڑی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو زمین افزائش آبادی سے بیشتر کاشت کی جاتی تھیں ان کا لگان بڑھ جاتا ہے۔ زمیندار روز بروز دولتمند ہوتے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ مزید دولت جو ان کو ملتی ہے نہ ان کی ذاتی کوششوں اور نہ ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار بڑھنے کا نتیجہ ہوتی ہے بلکہ صرف آبادی کی زیادتی سے پیدا ہوتی ہے۔ ان کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار میں کوئی فرق نہیں آتا۔ پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ دولتمند ہوتے جائیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے۔ اگر یہ فائدہ ان کی ذاتی کوششوں یا ان کی زمینوں کے محاصل بڑھ جانے کا نتیجہ ہوتا تو ایک بات

تھی لیکن جب ان کی دولتمندی کے یہ اسباب نہیں ہیں تو صاف ظاہر ہے کہ ان کی امیری صریحاً اصولِ انصاف کے خلاف ہے۔"[1]

اور اس سے آگے کہتے ہیں:

ان نتائج کو ملحوظ رکھ کر بعض محققین نے بڑے زور شور سے ثابت کیا ہے کہ یہ سب ناانصافی جائدادِ شخصی سے پیدا ہوتی ہے جس کا وجود قومی بہبودی کے لئے انتہا درجے کا مضرت رساں ہے پس حکماء کے اس فریق کے نزدیک زمین کسی خاص فرد کی ملکیت نہیں بلکہ قومی ملکیّت ہونی چاہیئے۔"[2]

ان سطور سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ ملکیتِ زمین کے بارے میں اقبال اپنے ابتدائے فکر ہی سے ایک اندازِ نظر رکھتے تھے اور تمدّن و معیشت کے اس پیچیدہ رُخ میں ناانصافی اور زیادتی کا جو پہلو پایا جاتا تھا (یا پایا جاتا ہے) اقبال اس کو شدّت کے ساتھ محسوس کرتے تھے اور اس کے ازالے کے آرزومند تھے۔

(۵)

دستکار اور مزدور سے اقبال کی ہمدردی کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں فارسی اور اُردو دونوں زبانوں میں ایسی کئی نظمیں اور اشعار اقبال نے لکھے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ محنت کرنے والے طبقے سے ایک خاص تعلقِ خاطر رکھتے تھے اور ان کے ساتھ ہونے والی ناانصافیوں کا انہیں شدید احساس تھا۔ بانگِ درا کی مشہور نظم خضرِ راہ کے اس بند کا یہاں حوالہ دیا جا سکتا ہے جس میں اقبال خضر

۱- ایضاً، ۱۵۲ ۲- ایضاً، صفحہ ۱۵۳

کی زبان سے فرماتے ہیں :

بندۂ مزدور کو جاکر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا، ہے یہ پیامِ کائنات
اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات
دستِ دولت آفریں کو مُزد یوں ملتی رہی
اہلِ ثروت جیسے دیتے ہیں غریبوں کو زکوٰۃ

'علم الاقتصاد' کے صفحے صفحے سے یہ تعلقِ خاطر Concern اور ہمدردی ٹپکی پڑتی ہے۔ متعدد مقامات پر اقبال مزدور کے حقوق کی حفاظت میں تیغ بکف نظر آتے ہیں۔ جہاں کہیں مزدور کے ساتھ کوئی نظری یا عملی زیادتی دیکھتے ہیں اس کا مداوا کرتے ہیں۔ جہاں کوئی ایسا نظریہ یا خیال کسی حکیم و مفکر کی طرف سے سامنے آتا ہے جس میں مزدور کی حق تلفی کا شائبہ تک پایا جاتا ہو، اقبال اس پر جرح و تنقید کرکے اس کی خامی، غلطی یا گمراہی کو بے نقاب کر دیتے ہیں۔

ابھی، اُوپر ایک مثال آپ اس قسم کی دیکھ چکے ہیں جہاں اقبال زمیندار کے بلا محنت زر و دولت مند بننے کو ناانصافی قرار دیتے ہیں۔ یہاں ایک مثال اور درج کر دینی کافی ہوگی۔ یہ اقتباس اگرچہ طویل ہے اور اسے مختصر طور پر پیش کرنا کچھ مشکل نہیں لیکن اس کے استدلال اور طرزِ بیان میں ایک ایسا جوش و خروش اور ذاتی عنصر پایا جاتا ہے کہ محض اس کا اختصار پیش کر دینا اور اس کے اصل الفاظ کے مطالعہ سے قارئین کو محروم رکھنا مجھے ایک طرح کی ناانصافی دکھائی دیتا ہے۔ بحث کا پس منظر مختصراً یوں ہے کہ بعض انگریز معاشئین کا خیال تھا کہ کسی صنعت سے منافع چاہیے

کتنا ہی بڑھ جائے اصولاً مزدوروں کی اُجرت بڑھانے کا جواز اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ صنعت میں جو منافع بڑھتا ہے اُس میں کارخانہ دار اور ساہوکار کی تنظیمی صلاحیّت کو زیادہ عمل دخل ہوتا ہے اور چونکہ دستکار کی اُجرت معیّن رقم سے دی جاتی ہے لہٰذا یہ مطالبہ کہ منافع بڑھ جانے کی صورت میں اُس کی اُجرت بھی بڑھا دی جائے، غیر معقول اور غلط ہے۔ منافع ضرور بڑھا مگر وہ رقم تو نہیں بڑھی جو مزدوروں کی اُجرتوں کے لئے پہلے سے الگ کر لی گئی ہوتی ہے اس لئے مزدوروں کی اُجرت بڑھانے کا سوال معاشیات کے اصولوں کے خلاف ہے۔ انگریز معاشیئین کے اس موقف کی تردید میں پہلے تو اقبال ایک امریکی ماہرِ معاشیات وِرکر کے خیالات و دلائل پیش کرتے ہیں[1]۔ اور پھر لکھتے ہیں:

"سوال یہ ہے کہ پیداوارِ محنت کی یہ زیادتی کس کا حق ہے؟ زمیندار کا؟ نہیں، ہرگز نہیں، کیونکہ اس مسالے میں کوئی زیادتی نہیں ہوئی جس کو زمین سے نکال کر اشیائے تجارتی کی تیاری میں صرف کیا جاتا تھا۔ اس کی مقدار وہی ہے جو پہلے صرف ہوا کرتی تھی بلکہ دستکاروں کی کفایت شعاری کی وجہ سے نسبتاً کم ہو گئی ہے ——— علیٰ ہذا القیاس یہ زیادتی ساہوکار کا بھی حق نہیں ہے۔ کیونکہ سرمایہ کی مانگ بدستور وہی ہے جو پہلے تھی۔ کوئی وجہ نہیں کہ شرح سود یعنی ساہوکار کا حصّہ نسبتاً بڑھ جائے جبکہ سرمائے کی مانگ میں کوئی اضافہ نہ ہو۔ بلکہ دستکاروں کا کاری گری میں ترقی کرنا ساہوکار کے حصّے کو الٹا کم کرتا ہے۔ کیونکہ کاریگر دستکار کو بالعموم اشیائے تجارت کی تیاری کے لئے اس قدر اوزاروں کی ضرورت نہیں ہوتی جس قدر کہ بھدا کام کرنے والے بے ہنر دستکار کو ——— اسی استدلال

۱۔ ایضاً: ۱۶۸

کی بنا پر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ پیداوارِ محنت کی یہ زیادتی کارخانہ دار کا حق بھی نہیں ہے کیونکہ کارخانہ دار کا حصّہ یا منافع صرف اس صورت میں زیادہ ہو سکتا ہے جبکہ کارخانہ داروں کی تعداد میں زیادتی ہو اور یہ کوئی ضروری نہیں کہ دستکاروں کی کاریگری میں ترقی کرنا کارخانہ داروں کی زیادتیٔ تعداد کا مستلزم ہو لہٰذا ثابت ہوا کہ پیداوار کی زیادتی جو دستکاروں کی ذاتی ترقّی سے پیدا ہوتی ہے، خود دستکاروں کا حق ہے، زمینداروں، ساہوکاروں اور کارخانہ داروں کو اس سے کوئی واسطہ نہیں[1]،،

یہاں تھوڑی سی وضاحت کی مزید ضرورت ہے۔ جب سے یہ کتاب لکھی گئی ہے، اس ساٹھ برس کے عرصے میں بے شمار ملکوں کے معاشی حالات میں زبردست تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ روس میں اشتراکی انقلاب برپا ہوا۔ ایشیا اور یورپ کے بہت سے ممالک نے بخوشی یا حالات سے مجبور ہو کر اس نظام کو قبول کر لیا دو عالمگیر جنگوں کے نتیجے میں اور روس کی بڑھتی ہوئی طاقت سے خائف یا محتاط ہو کر امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر ممالک نے بھی اپنے اپنے ہاں کے معاشی نظامات کو حالات کے مطابق ڈھالنے کی کوششیں کی ہیں۔ چین کا زبردست معاشی انقلاب بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ان حالات میں یہ کہنا تو صحیح نہ ہو گا کہ جو دلیل اور جن حالات کو سامنے رکھ کر اقبال نے یہ طرزِ استدلال اختیار کیا، وہ آج بھی اور ہر کہیں قابلِ اطلاق اور بجا ہے۔ جو بات یہاں ذہن نشین کرنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ اقبال، زمیندار، ساہوکار اور کارخانہ دار کے مقابلے میں مزدور کے حقوق کی بڑی دُور تک اور نہایت مستعدی کے ساتھ حفاظت کرتے ہوئے نظر

۱- ایضاً: ۱۲۸

یہ لہجہ اور یہ انداز "علم الاقتصاد" میں جگہ جگہ ملتا ہے۔

اس حصۂ مضمون کو ختم کرنے سے پہلے ایک بات اور بیان کرنی ضروری معلوم ہوتی ہے۔ جیسا میں نے کہیں اُوپر بیان کیا ہے "علم الاقتصاد" سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال نے کتاب لکھنے سے پہلے نہ صرف عام معاشیات کا مطالعہ کیا تھا بلکہ اُس وقت کے ہندوستان کے مخصوص معاشی مسائل کو سمجھنے اور اُن کی تہ تک پہنچنے کی نہایت مخلص کوشش کی تھی۔ کتاب میں کئی ایسے مقامات ہیں جن کے لکھنے میں "کتابی علم" یا "عام معلومات" کام نہیں دے سکتے تھے تا وقتیکہ لکھنے والے نے اپنے طور پر ان تمدّنی حقائق پر غور و فکر نہ کیا ہوتا۔ حصۂ چہارم کے ایک باب میں وہ اس امر سے بحث کر رہے ہیں کہ صنعت میں اگر کامل مقابلہ Competition کی صورت نہ پائی جائے تو دستکاروں پر اس کا کیا اثر پڑتا ہے۔ عام دستکار کی بےبسی اور بےچارگی کا جو نقشہ اقبال نے اس مقام پر کھینچا ہے، حیرت ناک حد تک آج بھی بہت سے ملکوں میں (پاکستان سمیت) میں وہی کیفیت پائی جاتی ہے اور اس مشکل کا جو حل تجویز کیا ہے آج بھی اس امر کی ضرورت ہے کہ وہ حل سنجیدگی کے ساتھ قبول کیا جائے۔ بعض نہایت ترقی یافتہ ملکوں کو چھوڑ کر اکثر ممالک میں مزدور جب بےروزگار ہو جاتا ہے تو اس کی معاشی ذمّہ داریوں کو سہارا دینے والا کوئی نہیں ہوتا۔ ریاست یا کوئی ادارہ اس کی اور اس کے بال بچّوں کی دیکھ بھال کے لئے آگے نہیں بڑھتا۔

اس صورتِ حال کو بیان کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"جو مصیبت کا مارا زندگی کی دوڑ میں ایک دفعہ منہ کے بل گر گیا وہ پھر نہیں اُٹھ سکتا۔ اور موجودہ حالت میں ایسے اسباب بھی موجود

نہیں جن کا عمل اس بد قسمت کو سہارا دے کر اپنے پاؤں پر کھڑا کر دے۔ جب کوئی دستکار بے روزگار ہو کر مفلس ہو جاتا ہے تو بالعموم فطری خودداری اور ہم چشموں کی نگاہوں میں وقعت پیدا کرنے کی آرزو اس پر کوئی اثر نہیں کر سکتی، جو قدرتاً انسان کو اوروں سے بڑھ جانے کی ایک زبردست تحریک دیتی ہے۔ مفلسی کا آزار انسان کی روحانی قویٰ کا دشمن ہے۔ اور وہ مایوسی، فکر اور غفلت شعاری کاہلی اور فلاکت کی اور صورتیں جو اس بلائے بے درماں کے ساتھ آتی ہیں۔ دستکار کی ذاتی قابلیّت اور اس کی محنت کی کارکردگی پر ایسا بُرا اثر کرتی ہیں کہ اس کے کام کی وہ کیفیّت اور رنگیّت نہیں رہتی جو پہلے ہوا کرتی تھی۔ ایک دفعہ کی شکست بیچارے دستکار کو ہمیشہ کے لئے کارزارِ زندگی کے ناقابل کر دیتی ہے۔ اور پھر یہ نہیں کہ اس شکست کا کچھ علاج ہو جائے بلکہ جدید اقتصادی اسباب کا عمل (مثلاً تجارت کی توسیع، محنت کی نئی شاخوں کا کھلنا اور ملک کی روزافزوں اقبال مندی) اس بیچارے کی حالت کو سدھار نہیں سکتا لہٰذا موجودہ مقابلۂ ناکامل کی صورت میں اقتصادی اسباب کا عمل اس طرف میلان رکھتا ہے کہ نظامِ صنعت میں افراد کا موجودہ اختلافِ مدارج روز بروز بڑھتا جائے۔ تمدّن کی ایسی حالت میں ایک نہایت ضروری سوال پیدا ہوتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر نظامِ صنعت مقابلۂ کامل کی برکات سے خالی ہو تو اُجرت کی مقدار کو بڑھانے اور دستکار کی تمدّنی حالت کو سنوارنے کے واسطے کیا وسائل اختیار کرنے

چاہئیں"۔[۱]

اس سوال کے جواب میں اقبال نے تین چار نقطہ ہائے نظر کو بیان کیا ہے۔ پہلا گروہ جسے وہ 'حکمائے متوکلین' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اس نظریہ کا علمبردار ہے کہ نظامِ صنعت میں قوانین وغیرہ کی مدد سے کوئی دست اندازی نہیں کرنی چاہیئے بلکہ اس کو تمام قانونی اور دیگر قیود و دخل اندازیوں سے آزاد رکھ کر اس بات پر اعتماد کرنا چاہیئے کہ بالآخر جو کچھ ہوگا نوعِ انسان کے لئے اچھا ہوگا۔

دوسرا گروہ طریقِ معاونت کا حامی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خود مزدوروں کو اپنے اندر ایسی تنظیم اور ایسی خوبی پیدا کرنی چاہیئے کہ وہ مل جل کر امدادِ باہمی کے اصول پر اپنی صنعتیں قائم کرسکیں تاکہ وہ منافع جو کارخانہ داروں کی جیب میں جاتا ہے دستکاروں کے قبضے میں رہے۔

ایک بات اور اقبال نے یہ بیان کی ہے کہ دستکار اپنا ملک چھوڑ کر دیگر ممالک میں جا کر آباد ہوں کیونکہ ایسے دستکاروں کی حالت بالعموم پہلے سے بہت بہتر دیکھی گئی ہے۔ اسی کے ساتھ اقبال نے ایک گروہ کے حوالے سے یہ مشورہ بھی دیا ہے کہ دستکاروں اور کارخانہ داروں کے درمیان ہمدردی پیدا کی جائے اور یہ بات ان کے ذہن نشین کی جائے کہ قوم کی بہبودی تمام افراد کی بہبودی سے وابستہ ہے۔ ایک رشتے کے ضعیف اور کمزور ہو جانے سے تمام قوم کا شیرازہ بکھر جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔

لیکن خود اقبال نے جو نسخہ اس مصیبت کو دُور کرنے کا تجویز کیا ہے وہ قومی

۱۔ ایضاً، صفحہ ۱۸۲، ۱۸۳

تعلیم کا ہے ۔ ان کے نزدیک ہماری بہت کچھ مصیبت، بے تدبیری اور بے پائیگی ہماری جہالت اور بے علم کے باعث ہے ۔ قومی پیمانے پر تعلیم ہر طبقے کو اور بالخصوص قوم کے پسماندہ یعنی دستکار طبقے کو بے اندازہ فائدہ پہنچائے گی اور اس میں زندگی کا ایک ایسا شعور بیدار کرے گی جس کی بدولت اس کے دُکھ درد دُور ہو سکتے ہیں ۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

"مگر ہمارے نزدیک کمیٔ اُجرت کا مفید ترین نسخہ قومی تعلیم ہے ۔ یہی وہ چیز ہے جس سے دستکار کا ہنر، اس کی محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے، اس کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے ۔ تعلیم کی مدد سے دستکار اپنے کام کو سہولت کے ساتھ کر لینے کی راہیں سوچ سکتا ہے اور جدید کلوں کا استعمال جلد سیکھ سکتا ہے ۔ اور شراب خوری اور ہر قسم کی غلط کاری سے محفوظ رہتا ہے، جو بالعموم جہالت اور ناعاقبت اندیشی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے ۔"[1]

(۶)

آج جو مسائل خصوصیت کے ساتھ ہمارے سامنے ہیں اور جن پر صدرِ مملکت سے لے کر معاشیات کے معمولی طالب علم تک اور علماء فضلاء سے لے کر معمولی اخبار بین تک اپنی کچھ نہ کچھ رائے رکھتے ہیں، ان میں ایک آبادی کا مسئلہ بھی ہے ۔ یہاں ایک طرف تو بعض علماء (اور ان میں کچھ عیسائی اور دیگر مذہبی پیشوا اور

۱۔ علم الاقتصاد، ۱۸۵

مفکر بھی شامل ہیں) ضبطِ تولید اور اس طرح کی تمام دوسری تدبیروں کے شدید مخالف ہیں اور آبادی کو روکنے کو انسان اور فطرت کے خلاف ایک سنگین جرم قرار دیتے ہیں اور دوسری طرف معاشیات کے بعض ماہرین ہیں کہ بڑھتی ہوئی آبادی کو نوعِ انسانی کا ایک نہایت سنجیدہ اور تشویش انگیز معاملہ خیال کرتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ گھریلو منصوبہ بندی اور ضبطِ تولید کو اوّلین اہمیّت دی جائے 'علم الاقتصاد' کا اقبال مؤخر الذّکر گروہ کا ہم خیال ہی نہیں، اس خیال کا زبردست علمبردار اور پُرجوش مبلّغ نظر آتا ہے۔

تحقیق کے ساتھ بتانا مشکل ہے کہ آبادی جیسے اہم مسئلہ پر 'علم الاقتصاد' (۱۹۰۳ء) کے بعد بھی اقبال نے اظہارِ خیال کیا ہے یا نہیں۔ صرف ایک تحریر ایسی ہے جس کے بارے میں بتایا جاتا ہے کہ 'الحکیم' لاہور میں نومبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوئی اور جسے 'ہمدردِ صحت' دہلی نے اپنے جولائی ۱۹۳۹ء کے ضبطِ تولید نمبر میں نقل کیا تھا۔ اس تحریر کا جو اقتباس ممتاز حسن صاحب نے 'علم الاقتصاد' کی اشاعتِ نو کے 'پیش لفظ' میں دیا ہے، اُس سے تو یہی پتہ چلتا ہے کہ اقبال زندگی کے آخری ایام میں بھی ضبطِ تولید کو جائز خیال کرتے تھے اور ذاتی طور پر اس میں انہیں کوئی قباحت نظر نہ آتی تھی۔ جہاں تک 'علم الاقتصاد' کا تعلق ہے، اس صدی کے بالکل آغاز میں جب ہمارے معاشی شعور نے ابھی آنکھ نہ کھولی تھی اور آبادی کے مسائل کا عوام تو کیا خواص کو بھی احساس نہ تھا، اقبال کا اس مسئلہ پر یوں لکھنا خاص توجہ کے لائق ہے۔

کتاب کے آخری تین ابواب میں بڑھتی ہوئی آبادی کا سوال سب سے اہم موضوع ہے۔ یہاں اقبال مالتھس کی طرح اس بات پر فکرمند دکھائی دیتے ہیں کہ جس

رفتار سے دنیا کی آبادی بڑھ رہی ہے، اُس رفتار سے سامانِ زیست میں اضافہ نہیں ہو رہا لہٰذا ہم سب کا فرض ہے کہ آبادی کو بڑھنے سے روکیں اور ضبطِ تولید یا ضبطِ خواہشات سے کام لیں۔ یہ مسئلہ جس قدر انسانی اور قومی ہے، اُسی قدر شخصی اعتبار سے بھی توجہ طلب ہے۔ چنانچہ اقبال نے بھی اسے دونوں حیثیتوں سے دیکھا ہے۔ خاندان پر اس کے ناخوشگوار اثرات سے بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اگر کسی شخص کی آمدنی قلیل ہو اور اس کی اولاد بڑھتی جائے تو صاف ظاہر ہے کہ اس خاندان کی فارغ البالی وہ نہ رہے گی جو پہلے اُسے حاصل تھی۔ موجودہ آمدنی تمام افراد کے گزارے کے لئے کافی نہ ہوگی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاندان کی جسمانی حالت میں فرق آ جائے گا اور وہ پس انداز بھی جو کسی آڑے وقت کے لئے جمع رکھا ہوگا، خرچ ہو جائے گا۔"

ہندوستان کی مفلسی کے اسباب اور اقبال کو اس کے شدید احساس کا ذکر اُوپر آ چکا ہے۔ وہ ضبطِ تولید، دیر سے شادی کرنے اور ضبطِ خواہشات کا مشورہ ہمیں اس بنا پر دیتے ہیں کہ آبادی بڑھ جانے کی صورت میں ہماری مفلسی اور بڑھ جائے گی جس سے ملک میں ہر کسی کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی نشو و نما پر بُرا اثر پڑے گا۔ وہ گھریلو منصوبہ بندی پر اس لئے زور دیتے ہیں تاکہ ملک کا معیارِ زندگی بلند ہو اور تہذیب و شائستگی کی نعمتوں سے ہر کوئی بہرہ یاب ہو سکے۔ آبادی کی بحث سے نتیجہ اخذ کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"ہمارے ملک میں سامانِ معیشت کم ہے۔ اور آبادی روز بروز بڑھ رہی ہے۔ قدرت قحط اور وبا سے اس کا علاج کرتی ہے

مگر ہم کو بھی چاہیئے کہ بچپن کی شادی اور تعددِ ازدواج کے دستور کی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں۔ اپنے قلیل سرمائے کو زیادہ دوراندیشی سے صرف کریں۔ صنعت و حرفت کی طرف توجہ کر کے ملک کی شرحِ اُجرت کو زیادہ کریں اور عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں تاکہ ہمارا ملک مفلسی کے خوفناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدّن کے ان اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے، جن کے ساتھ ہماری حقیقی بہبودی وابستہ ہے۔ ان سطور سے تم یہ نہ سمجھ لینا کہ ہم بنی آدم کو کلّی طور پر شادی وغیرہ کی لذّت سے روکنا چاہتے ہیں۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ بچّوں کی کم سے کم تعداد پیدا ہو۔ بی بی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اور اس کو بالکل دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے لہٰذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی بہبودی اسی میں ہے کہ وہ حتّی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کرے اور جہاں تک ممکن ہو، بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا کرے۔ یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا بالفاظ دیگر شرحِ پیدائش کو کم کرنے اور نفسانی تقاضوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے۔"[1]

(۷)

مضمون کے آخر میں "علم الاقتصاد" کی آخری سطریں بلا تبصرہ درج کرنا چاہتا ہوں اس لئے کہ یہ سطور اپنی جگہ پر اس قدر واضح اور اپنے لکھنے والے کے بنیادی معاشی مسلک کی ایسی کھلی ہوئی تفسیر ہیں کہ انہیں کسی تبصرہ کی حاجت نہیں۔ بس اتنا

۱۔ ایضاً: ۲۰۷، ۲۰۸

کہہ دینا کافی ہو گا کہ

۱۹۰۳ء میں یعنی انقلابِ روس سے کوئی چودہ پندرہ برس پہلے جبکہ اقتصادیات کا فلاحی تصوّر ابھی عالمِ طفولیت میں تھا اور خود یورپ اور امریکہ کے بیشتر معاشی مفکّرین غیر انسانی خطوط پر سوچتے تھے نوجوان اقبال کی حقائق شناسی اور بالغ نظری کا یہ کتنا بڑا ثبوت ہے کہ اُس نے دولت کے استعمال کا مقصود تمدّنی شیرازے کو مضبوط بنانا، قرار دیا اور ایک ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس کی جو معاشی نظام کو اس طرح ترتیب دے کہ اس سے ملک کے ہر طبقے کو فائدہ پہنچے اور انسانی معاشرہ بہ حیثیتِ مجموعی ترقی کرے۔ معاشیات کا یہی فلاحی تصوّر ہے جس کو اپنانے اور اختیار کرنے کی آج بھی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کبھی پہلے تھی۔ اور یہی تصوّر 'علم الاقتصاد' کا خلاصہ اور اس کی روح ہے۔

متذکرہ سطور یہ ہیں:

"موجودہ محققینِ اقتصاد کا سب سے بڑا فرض اس بات کا علم حاصل کرنا ہے کہ دولت کے استعمال کے وہ کون کون سے طریق ہیں جن سے تمدّن کا شیرازہ مضبوط ہوتا ہے۔ افرادِ قوم کی اخلاقی اور جسمانی حالت ترقی کرتی ہے اور بہ حیثیت مجموعی ملک کے سیاسی اور اقتصادی نظام کے تمام اجزا ہم آہنگ ہو کر قوم کی بہبودی کا باعث ہوتے ہیں علیٰ ہٰذا القیاس یہ دریافت کرنا بھی ضروری ہے کہ صَرفِ دولت کی کون کون سی صورتیں ہیں جو اخلاقی لحاظ سے انسان کی فطرت پر بُرا اثر کرتی ہیں اور پیدائشِ دولت کے پیچیدہ اسباب کو پورا عمل کرنے سے روکتی ہے۔ انگلستان

میں اس وقت دو ارب ساٹھ کروڑ روپیہ سالانہ صرف شراب پر خرچ ہوتا ہے۔ اگر یہی روپیہ کسی اور مفید صورت میں صرف ہوتا تو ملک کی اقتصادی حالت پر نہایت اچھا اثر کرتا۔ موجودہ زمانے میں ایک ایسے فلسفی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے جو مندرجہ بالا امور کی پوری تفتیش اور تحقیق کر کے علم الاقتصاد کے اس حصے کو پورا کرے۔"

(جولائی ۱۹۰۳ء)

اقبال اور سوشلزم

گزشتہ چند ماہ میں بہت سے لکھنے والوں نے فکرِ اقبال کے ایک پہلو پر خاص توجّہ دی ہے اور بحث و نزاع کا ایک نیا باب وا کر ڈالا ہے۔ بحث کا آغاز غالباً اس قسم کے ایک عنوان سے ہوا تھا کیا اقبال سوشلسٹ تھے؟ کچھ اربابِ قلم نے ثابت کیا کہ اقبال ہرگز ہرگز سوشلسٹ نہ تھے وہ صرف مسلمان تھے۔ جن حضرات کو اس فیصلے یا اخذِ نتائج سے اتفاق نہ تھا اُنہوں نے اصرار کیا کہ اقبال بلاشُبہ مسلمان تھے اور بہت عظیم مسلمان کہ ایسا مسلمان صدیوں میں پیدا ہوتا ہے، مگر وہ موحّد سوشلسٹ تھے۔ یہ بحث اپنی جگہ بڑی دلچسپ اور نتیجہ خیز ثابت ہو سکتی تھی مگر جیسا کہ مباحثے کی عام نفسیات ہے گفتگو میں جب گرمی اور لہجے میں تیزی پیدا ہوئی تو جو لوگ اقبال کو سوشلسٹ نہ مانتے تھے اُنہوں نے شدہ شدہ یہ ثابت کر ڈالنا بھی ضروری سمجھا کہ نہ صرف یہ کہ اقبال سوشلسٹ نہ تھے بلکہ وہ سوشلزم کے پکّے دشمن اور علانیہ مخالف تھے اور جو حضرات انہیں سوشلسٹ ثابت کر رہے تھے اُنہوں نے اقبال کی سوشلزم کو کچھ ایسا نمایاں کیا کہ عام قاری کو یُوں دکھائی دیا کہ اقبال سوشلسٹ پہلے تھے اور مسلمان بعد میں۔ بس بحث میں خرابی اسی عدم توازن سے پیدا ہوئی۔

اور سچّی بات تو یہ ہے کہ آخر آخر میں دونوں محترم فریقوں نے کچھ یہ شعار اختیار کرلیا کہ اقبال کے وسیع سرمایۂ فکر سے صرف اپنے ڈھب کی بات ڈھونڈ ڈھونڈ کر مرتّب و آراستہ کرلی اور جو بات مطلب کی نہ پائی اُسے یکسر نظرانداز کردیا۔ نتیجہ اس کا وہی نکلا جو اس انداز کی بحث و تحیص کا ہمیشہ نکلتا ہے۔ کوئی فریق جھوٹا نہیں لیکن ہرکسی کے پاس آدھی سچائی ہے۔ باقی آدھی سچائی اِس نے جان بُوجھ کر گم کردی ہے اور یہ آدھی سچائی گُم اِس لیے ہوتی ہے کہ اقبال جیسے توانا حسّاس اور ہمہ جہت مفکّر کو ہم نے اپنی کسی پسندیدہ قرارداد میں بند کرنے کی کوشش کی ہے۔ "کیا اقبال سوشلسٹ تھے" قسم کی قرارداد طالب علموں کے مشقِ استدلال کے لیے تو موزُوں ہے۔ لیکن قوم کے دانشوروں کو زیبا نہیں — دانشوروں کا مقام یہ ہے کہ وُہ لیبل، چھاپ یا قرارداد وضع کیے بغیر یہ دیکھیں کہ کسی خاص موضُوع کے بارے میں اقبال کا احساس یا نقطۂ نظر کیا تھا؟ اور اگر وُہ احساس اور نقطۂ نظر وقت کے ساتھ بدلا یا ارتقاء پذیر ہُوا تو اس کی منزل بہ منزل کیفیّت کیا تھی؟ اور اس کلی تصویر کو سامنے رکھنے سے ہمیں کیا رہنمائی حاصل ہوتی ہے؟

اقبال ۱۹۰۵ء میں ولایت گئے اور ۱۹۰۸ء تک وہاں رہے۔ ۱۹۱۷ء میں رُوس میں بالشویک انقلاب برپا ہُوا لیکن اقبال نے ولایت جانے سے بھی دُو سال قبل یعنی ۱۹۰۳ء میں معاشیات پر ایک باقاعدہ کتاب لکھ کر شائع کی تھی۔ اس کا نام ہے "علم الاقتصاد" (اِس کا ایک نیا ایڈیشن چند سال اُدھر اقبال اکادمی کراچی نے دیدہ زیب طریق سے شائع کیا ہے) اِس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ ولایت جانے سے پہلے اور رُوس میں انقلاب آنے سے کم وبیش پندرہ سولہ سال قبل اقبال معاشیات کا ایک سنجیدہ طالب علم کی حیثیت سے مطالعہ کر رہے تھے اور خاصی بالغ نظری سے بعض عمدہ نتائج اخذ کرنے میں کامیاب تھے۔ یہ کتاب اِس امر کا زندہ ثبوت ہے کہ نوجوان اقبال کو "ہندوستان کی غریبی" کا شدید احساس تھا اور یہ سوال ان کے دِل میں رہ رہ کر اُٹھتا تھا کہ "کیا ایسا نہیں ہوسکتا

کہ گلی کوچوں میں پُھپکے پُھپکے کراہنے والوں کی دِلخراش صدائیں ہمیشہ کے لیے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مِٹ جائیں"

اس تفصیل سے مُراد یہ بتانا ہے کہ معاشیات سے اِقبالؔ کا تعلق جوشؔ ملیح آبادی یا مجازؔ لکھنوی کی طرح محض شاعرانہ یا مبلّغانہ نہ تھا۔ وہ معاشیات کے حقائق کو، اِس کے نیک و بد کو، اس کے سیاہ و سفید کو ایک سچّے طالبِ علم اور ایک ماہر دانشور کی طرح سمجھتے تھے اور اقوام کی غریبی اور لوٹ کھسوٹ کا مسئلہ ان کا ایک بنیادی مسئلہ تھا جو ان کے دِل کو تڑپاتا، ان کی رُوح کو بے چین رکھتا اور ان کے قلم کو بار بار حرکت میں لاتا تھا۔

یہی وجہ ہے کہ جب ۱۹۱۷ء میں انقلابِ رُوس وقوع پذیر ہُوا تو اقبال اِس سے بے حد متاثر ہوئے اور محنت کشوں اور مزدُوروں کی اس بیداری کا اُنہوں نے نہایت پُرجوش خیر مقدم کیا ؎

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہُوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

اور ؎

توڑ ڈالیں فطرتِ انسانی نے زنجیریں تمام
دُوریٔ جنّت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

یہ اشعار "خضرِ راہ" کے ہیں جو پہلی بار ۱۹۲۲ء میں انجمن حمایتِ اسلام لاہور کے سالانہ اجلاس میں پڑھی گئی اور نظم کے اِس بند سے تعلق رکھتے ہیں جس کا ذیلی عنوان "سرمایہ و محنت" ہے۔ اشتراکی رُوس پر اقبال کا یہ پہلا پبلک تبصرہ تھا۔ اس میں اُنہوں نے انقلابِ رُوس کو زمانے کے پیٹ سے پیدا ہونے والے ایک نئے سُورج سے اور اس کی بدولت قائم ہونے والی معاشرت کو جنّت سے تعبیر کیا ہے۔ غور کیجیے اس سے زیادہ پُرجوش

اور والہانہ استقبال کسی تحریک یا تاریخی واقعہ کا اور کیا ہو سکتا ہے؟

مذکورہ نظم کے زیرِ نظر حصے کے چند اشعار اور ملاحظہ ہوں جن سے نہ صرف اس امر کا پتہ چلتا ہے کہ مزدوروں کی اس تحریک سے اقبال کو کس قدر دلی ہمدردی تھی بلکہ مستقبل میں اس کی کامیابیوں کے بارے میں ان کے پیغمبرانہ یقین کا اظہار ہوتا ہے۔

بندۂ مزدور کو جا کر مرا پیغام دے
خضر کا پیغام کیا ہے یہ پیامِ کائنات

اے کہ تجھ کو کھا گیا سرمایہ دارِ حیلہ گر
شاخِ آہو پر رہی صدیوں تلک تیری برات

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار
انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دَور کا آغاز ہے

اس زمانے میں اقبال نے موسیولینن (صدرِ جمہوریہ اشتراکیہ رُوسیہ) کے خیالات پر ایک نظم لکھی (پیامِ مشرق مطبوعہ ۱۹۲۳ء، صفحہ: ۲۴۹) جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دور ختم ہوا جب انسان چکی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پستا تھا اور فریبِ قیصر و زار اور دامِ کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیص پھاڑ ڈالی ہے جو ہم غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور عوام کے جوشِ غضب نے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر راکھ کر دی ہیں:

غلامِ گرسنہ دیدی کہ بردرید آخر
قمیصِ خواجہ کہ رنگین ز خونِ ما بُوداست
شرارِ آتشِ جمہورِ کہنہ ساماں سوخت
ردائے پیرِ کلیسا، قبائے سُلطاں سوخت

اِن اشعار سے یہ بات بغیر کسی شک و شبہ کے ثابت ہوتی ہے کہ وہ اقبالؒ جو ۱۹۰۳ء میں "چُپکے چُپکے کراہنے والوں کی دِلخراش صداؤں کا مداوا چاہتا تھا، ۱۹۲۲ء میں مزدوروں اور محنت کشوں کی اُٹھتی ہُوئی قوّت کو ہمدردی، استحسان اور اُمیّد کی نظروں سے دیکھ رہا تھا۔ "خضرِ راہ" اور "پیامِ مشرق" کی اشاعت کے بعد علاّمہ اقبال کم و بیش پندرہ سولہ برس اور جئے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان پندرہ سولہ برس میں رُوس اور مزدوروں کی عالمی تحریک اور بیداری نے ایک طرف اور خود علاّمہ اقبال کے فکر و وجدان نے دُوسری طرف کیا کیا رنگ اختیار کیے اور ابتدا میں علاّمہ اقبال کا جو پُرجوش رویہ رُوس یا مزدور تحریک کی طرف تھا، کیا وہ قائم رہا یا اس میں کوئی نمایاں تبدیلی پیدا ہوئی ؟

تحقیق کی اس راہ میں چار پانچ بڑے بڑے سنگِ میل آتے ہیں :

اوّل — جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) جس میں افغانیؒ کی زبان سے اقبالؒ نے ملّتِ رُوسیہ سے خطاب کیا ہے۔

دُوم — علاّمہ اقبال کا وُہ بیان جو جُون ۱۹۲۳ء کے زمیندار میں شائع ہُوا تھا اور اب "گفتارِ اقبال" کے باعث عام نظروں میں آیا ہے۔

سوّم — لینن اور کارل مارکس وغیرہ کے بارے میں علاّمہ کا وقتاً فوقتاً اظہارِ خیال۔

چہارم — علاّمہ کی مشہور اور نہایت خیال افروز نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" جو اُن کے آخری زمانہ میں لکھّی گئی اور اُن کی وفات کے بعد شائع ہونے والے

مجموعۂ کلام "ارمغانِ حجاز" میں شامل ہے۔

پنجم —— قائدِ اعظم کے نام علامہ کے خطوط جو ان کی زندگی کے آخری سال ڈیڑھ سال کی یادگار ہیں اور جن میں بیان کردہ خیالات کو ہر لحاظ سے علامہ کے پختہ ترین اور حتمی خیالات قرار دیا جاسکتا ہے۔

پہلے میں اشعار میں کہی ہوئی باتوں کو مختصراً بیان کرتا ہوں معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال روس یا اشتراکی تحریک کے بارے میں ابتداءً جس قدر پُرجوش تھے، وقت کے ساتھ وُہ جوش کم ہوتا گیا اور تنقید یا گرفت کا پہلو نمایاں ہونے لگا۔ جہاں اور جب علامہ نے رُوسی یا اشتراکی تحریک کو ملوکیت یا مغرب کے سامراج، سرمایہ داری اور قوم پرستی کے پس منظر میں دیکھا ہے، وہاں وہاں اس کی جی کھول کر داد دی ہے۔ اور جہاں اس کا موازنہ اسلام کے اصُولِ حیات سے کیا ہے یا جہاں اس کو مغرب کے انسانیت کُش پس منظر سے ہٹاکر مطلق انسانی تمدّن کے پس منظر میں دیکھا ہے وہاں اس پر گرفت کی ہے اس گرفت کے دو پہلو ہیں۔ ایک یہ کہ جہاں اس نے مغرب کی تین چار خوفناک بُرائیوں ملُوکیّت، سرمایہ داری، قوم پرستی کا — خاتمہ کیا ہے وہاں اس کے سیکولرازم اور مادّہ پرستی سے وُہ اپنے آپ کو محفوظ نہیں رکھ سکا اور دوم یہ کہ اس کے تمدّن کی بنیاد آخری تجزیے میں مثبت نہیں، منفی پر قائم ہے اور ان دونوں باتوں کا لبِ لباب یہ ہے کہ وہ توحید اور رُوحانی قدروں سے عاری ہے۔

جاوید نامہ میں جہاں اسلام اور اشتراک کے درمیان مشترک معاشرتی قدروں کا بیان ہے، وہاں مغربی تمدّن اور "اشتراک" دونوں کو رُوحانی نقطۂ نظر سے بھی دیکھا گیا ہے۔ دونوں نظاموں میں یہ کمی ہے کہ وہ خدا اور انسان کے صحیح مقام سے آگاہ نہیں ہے —

رُوس کی "گرمئ گفتار" کا ایک پہلو اُن کی نظر میں یہ بھی تھا کہ اس کی تگ و دو سے قرآنِ حکیم کے وُہ اسرار و حقائق جو مسلمانوں کی بدقسمتی سے خود ان کی نظروں سے اور دُنیا والوں

مسلمان کو اس سے اختلاف ہو سکتا ہے۔ نہایت واضح پوزیشن یہ ہے کہ کوئی شخص جو مارکسی کمیونسٹ یا بالشویک خیالات رکھتا ہو، خدا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور یوم آخرت اور وحی و نبوت اور فرشتہ و حور اور تسلیم و رضا اور امن و سلامتی پر یقین کیسے رکھ سکتا ہے اور جس شخص کا ان حقائق پر سے ایمان اُٹھ جائے وہ مسلمان کیونکر رہا؟ لیکن خود علامہ کی تحریروں سے واضح ہے کہ بالشویک خیالات اور سوشلزم میں جو بیّن فرق ہے اس کو وہ ملحوظ رکھتے تھے (اگرچہ یہ فرق ان کی وفات کے بعد کے سالوں میں اور بھی واضح تر اور بیّن تر ہوا ہے)۔

اس کا ثبوت قائداعظمؒ کے نام ان خطوط سے ملتا ہے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا مکتوب بالخصوص اس امر کا مستحق ہے کہ ہر ذی شعور پاکستانی اسے توجّہ سے پڑھے اور اس کے مطالب پر غور کرے۔ اس طویل مکتوب میں علامہ نے پنڈت نہرو کے سوشلزم، ہندو سماج کی ہیئت پر اس کے ممکنہ اثرات، مسلمان عوام کی دیرینہ مفلوک الحالی اور اس کے مناسب حل پر ایسے نادر اور بصیرت افروز خیالات کا اظہار فرمایا ہے کہ اس کی نظیر اگر کہیں ملتی ہے تو خود علامہ کے ۱۹۳۰ء والے خطبۂ صدارت میں۔

مسئلے کی اصل پر گفتگو کرتے ہُوئے فرماتے ہیں: "لہٰذا سوال یہ ہے کہ مسلمانوں کے افلاس کے مسئلے کا حل کیونکر ممکن ہے اور مسلم لیگ کا تمام مستقبل اس بات پر منحصر ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنے کے لیے کیا کچھ کر پاتی ہے۔ اگر لیگ مسلمان عوام کو اس مسئلے کے حل کا یقین نہیں دلا سکتی تو مجھے یقین ہے کہ وہ پہلے کی طرح آئندہ بھی لیگ سے بے تعلق رہیں گے۔"

اس کے بعد جو خیال بیان کیا وہ اقبالؒ کے عظیم سرمایۂ فکر و نظر میں ایک "گوہرِ شاہوار" کی حیثیت رکھتا ہے، فرماتے ہیں:

"خوش قسمتی سے اسلام کے قانون کے نفاذ اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کو مزید ترقی

دینے میں اس کا حل موجود ہے۔ قانونِ اسلام کے طویل اور پُرتوجہ مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر اس نظامِ قانون کو مناسب طور سے سمجھا اور برتا جائے تو کم از کم ہر شخص کے لیے رزق و روزی کا حق حاصل کیا جا سکتا ہے۔"

آگے چل کر "نہرو کے سوشلزم" اور معاشرے کی ہیئت پر رائے دیتے ہوئے یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ہندو سماج ایسا سخت گیر اور اس کی ہیئت ایسی بے لچک ہے کہ اگر نہرو سوشلزم کامیاب ہو گیا تو ہندو سماج کا تار و پود بکھر کر رہ جائے گا اور اگر ہندو سماج نے اپنی سخت جانی کا ثبوت دیا تو انجام کار سوشلزم کا اس کے ہاتھوں وہی حشر ہو گا جو اس سے قبل بدھ ازم کا ہو چکا ہے۔ گویا ہندوؤں کا سماج اور سوشلزم (سوشل ڈیموکریسی) رتّی برابر ایک دوسرے کے متحمل نہیں ہو سکتے۔ ایک کی کامیابی دوسرے کی یقینی موت ہے۔

لیکن ان کے نزدیک اسلام اور "سوشل ڈیموکریسی" میں باہم وہ آویزش ہرگز نہیں جو ہندو سماج اور سوشل ڈیموکریسی کے مابین انہیں نظر آتی تھی۔ وہ فرماتے ہیں:

"اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں صورت کو، جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو، قبول کر لینا کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہے۔ پس مسلمانوں کے لیے جدید مسائل کا حل ہندوؤں کے مقابلے میں کہیں آسان ہے۔"

اس خط کے مطالعہ سے تین چیزیں ایسی واضح اور صاف شکل میں ہمارے سامنے آتی ہیں جیسے بے ابر کا سورج۔

- اوّل: مسلمان عوام کا افلاس ہماری معاشرت کا ایک نہایت اہم بنیادی مسئلہ ہے اور وہی سیاسی جماعت عام مسلمانوں کے لیے قابلِ توجہ ہو سکتی ہے جو ان کے اس مسئلے کے حل کا بیڑا اٹھائے۔

• دُوم : اس مسئلے کا حل اسلام کے قانوُن میں موجُود ہے ۔ بشرطیکہ اسے دانشمندی سے سمجھا اور برتا جائے اور "جدید خیالات کی روشنی میں اسے مزید ترقّی دی جائے ۔"

• سوم : یہ حل دُوسرے لفظوں میں یہ ہے کہ "سوشل ڈیموکریسی" کی ایک موزُوں صُورت کو جو اسلام کے قانوُنی اصُولوں کے مطابق ہو اختیار کر لیا جائے کیونکہ اسلام سے مطابقت رکھنے والی سوشل ڈیموکریسی ہمارے معاشرے میں کوئی "انقلاب" (جیسا کہ وُہ ہندُو سماج میں لا سکتی ہے اور اس کا شیرازہ بکھیر کر رکھ سکتی ہے) نہیں لائے گی بلکہ ہمیں "اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لَوٹا دے گی ۔"

یہاں فوری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ "سوشل ڈیموکریسی" کا مفہوم کیا ہے ؟ سوشل ڈیموکریسی دراصل سوشلسٹ ڈیموکریسی یا سوشلسٹک ڈیموکریسی کا مترادف اور مخفّف ہے ۔ انگریزی کا مشہُور لغت نگار ویبسٹر سوشل ڈیموکریسی کے مفہوم میں لکھتا ہے کہ یہ سوشل ڈیموکریٹس کے اصُولوں اور حکمتِ عملیوں کو کہتے ہیں اور ساتھ ہی سوشل ڈیموکریٹ کا مطلب ان لفظوں میں بیان کرتا ہے :

"سوشل ڈیموکریٹ وُہ ہے جو اس بات میں یقین رکھتا اور اس کا پرچار کرتا ہے کہ سرمایہ داری کو تدریج اور پُرامن اور جمہُوری طریقوں سے سوشلزم میں بدل جانا چاہیئے ۔" (ویبسٹر، صفحہ : ۲۱۶۲)

دُوسرے لفظوں میں "سوشل ڈیموکریسی" سیاست کا وُہ نظریّہ ہے جو سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت کو سوشلسٹ طرزِ معیشت میں بدلنا چاہتا ہے مگر تدریج کے ساتھ پُرامن طور سے اور جمہُوری طریقوں سے ۔

اب دیکھیئے علاّمہ اقبال بالشویک خیالات رکھنے والے کو تو دائرہِ اسلام سے خارج قرار دیتے ہیں (اور کسی مسلمان کو ان سے اختلاف نہیں ہو سکتا ۔) مگر وُہ عامتہ المسلمین

کے دیرینہ افلاس کو دُور کرنے کی خاطر سوشل ڈیموکریسی (جس کا اُردو ترجمہ جمہوری اشتراکیت یا اشتراکی جمہوریت ہو گا) کی کسی موزوں صُورت کو جو اسلام کے قانونی اصُولوں کے مطابق ہو، اختیار کرنے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ اوّل: سوشل ڈیموکریسی (سوشلزم) بالشوزم سے بہت مختلف چیز ہے اور دوم، جہاں بالشوزم انسان کو دائرۂ اسلام سے باہر لے جاتا ہے، وہاں سوشل ڈیموکریسی کی کوئی صُورت اسلام کے مطابق لہٰذا مسلمانوں کے لیے قابلِ قبُول بھی ہو سکتی ہے۔ واضح رہے کہ مذکورہ خط میں علّامہ اقبالؒ نے دو ایک مقامات پر سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کو مترادفات کے طور پر استعمال کیا ہے۔ (دیکھیے لیٹرز آف اقبال ٹو جناح، صفحہ: ۱۹)

الغرض بالشوزم، سوشلزم اور سوشل ڈیموکریسی کے بارے میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے، اس کی مجموعی تصویر سامنے رکھیے تو پتا چلے گا کہ رُوسی انقلاب کی اُٹھان کو وُہ بہ نظرِ استحسان دیکھتے تھے مگر اس کے منفی اساسِ تمدّن پر انہیں شدید اعتراض تھا۔ رُوس یا بالشوزم نے مغرب کے تراشیدہ بُتوں کو توڑنے میں جو کارنامہ انجام دیا اور مارکس اور لینن کے فکر و عمل میں جو "غریب نوازی" اور "انقلاب پسندی" ہے، اقبال اس کے مدّاح ہیں مگر وُہ ان کی بے دینی اور مادّہ پرستی کے دُشمن تھے (بالشویک خیالات کا قبُول کرنا اُن کے نزدیک دائرۂ اسلام سے خارج کر دیتا تھا) مگر جہاں تک سوشل ڈیموکریسی یعنی سوشلزم کی اس صُورت کا تعلق ہے جو سرمایہ داری کی خرابیوں اور بُرائیوں کو پُرامن بہ تدریج اور جمہُوری طریقوں سے دُور کرنے کی قائل ہے، اقبال اس کے مخالف نہ تھے بلکہ اس کی ایسی صورت میں جو اسلام کے قانونی اصُولوں سے مطابقت رکھتی ہو، خود مسلمانوں کے افلاس کا حل اور علاج دیکھتے ہیں اور اس کو اپنا لینے کا مشورہ دیتے ہیں۔ اغلباً اسلام کے "قانونی اصُولوں سے مطابقت" سے اقبال کی مراد انفرادی حقِ ملکیت، اسلامی اصُولِ وراثت، امتناعِ سُود اور اجرائے زکوٰۃ ہے۔

اب سوچنے کی بات یہ ہے کہ اگر ہم اقبالؒ کی بصیرت کے مطابق "سوشل ڈیموکریسی" کی ایک ایسی صورت اپنانے میں کامیاب ہو جائیں جو اسلام کے قانونی اصولوں سے مطابقت رکھتی ہو، تو کیا مغربی یورپ میں مقبول و مروّج "سوشل ڈیموکریسی" سے ممیز کرنے کے لیے اسے ہم "اسلامی سوشلزم" یا "اسلامی سوشل ڈیموکریسی" کا نام دے سکیں گے؟

قرآن کی آئینی حیثیت اور اقبال

قومی زندگی کی بقا و استحکام کی ایک نہایت اہم شرط یہ ہے کہ افرادِ قوم ایک ضابطۂ حیات، ایک دستور العمل، آئین و قانون کی ایک دستاویز پر اس طرح متفق ہوں کہ اس پر عمل پیرا ہونے اور اس کی خلاف ورزی سے بچنے کو وہ زندگی کی سب سے بڑی سعادت خیال کریں اور اس کے لئے اپنے دلوں میں جذبۂ احترام کو کبھی کم نہ ہونے دیں۔

مذہب اسلام کا آغاز اور اسلامی سوسائٹی کی ابتدا نزولِ قرآن سے ہوتی ہے۔ تیئس برس تک رسول کریمؐ پر خدا کا کلام نازل ہوتا رہا اور اوّلیں دور کے مسلمان پہلے مکہ میں اور پھر مدینہ میں اپنے عقائد و اعمال کو قرآنِ کریم کے ارشادات و احکام کے مطابق ڈھالتے رہے۔ قرآنِ کریم میں جو اوامر و نواہی مذکور ہوئے ہیں اور جو حدود خدا نے ملّتِ اسلامیہ کے لئے مقرر کر دئے ہیں۔ ان کی پابندی مسلمانوں کا شعار قرار پایا۔ پہلے تو خود رسولِ کریمؐ نے پابندئ قرآن کی تحریک کی رہنمائی فرمائی اور آپ کے بعد خلفائے راشدین کا اسلوبِ حیات اور طرزِ عمل بھی اسی پر مبنی رہا لیکن اب ایک بات کا اس میں اضافہ ہو چکا تھا۔ قرآنِ حکیم کے علاوہ بعض معاشری اور سیاسی امور میں جو فیصلے اور احکام رسول کریمؐ نے صادر فرمائے تھے خلفائے راشدینؓ نے ان کو بھی رہنما بنایا خلیفہ ثانی حضرت عمر فاروقؓ نے حالات کے بدل جانے پر بعض امور میں حسبِ ضرورت اجتہاد سے کام لیا۔ مثلاً حضرت ابوبکرؓ کے زمانے تک اُمہاتِ اولاد

یعنی وہ لونڈیاں جن سے اولاد پیدا ہو جائے برابر خریدی اور بیچی جاتی تھیں۔ حضرت عمرؓ نے اس کو بالکل روک دیا۔ آں حضرتؐ نے جنگِ تبوک میں جزیہ کی تعداد فی کس ایک دینار مقرر کی تھی، حضرت عمرؓ نے مختلف ملکوں میں مختلف شرحیں مقرر کیں آنحضرتؐ کے عہد میں شراب نوشی کی کوئی حد (سزا) مقرر نہ تھی، حضرت عمرؓ نے اسّی کوڑے مقرر کیئے (۱) اسی طرح فتح خیبر کے موقع پر آنحضرتؐ نے مفتوحہ اراضی مجاہدین میں بانٹ دی تھی مگر حضرت عمرؓ نے مفتوحہ اراضی کی تقسیم کا طریقہ منسوخ کر دیا (۲) لیکن اس میں شک نہیں کہ رسولِ کریمؐ کے ارشادات کو، آپؐ کے فتووں اور فیصلوں کو جو خلفائے راشدین کے علم میں تحقیقاً لائے جاتے تھے انتہائی احترام کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا اور ان سے رہنمائی حاصل کی جاتی تھی۔

کچھ عرصہ بعد اس صورتِ حالات میں ایک تبدیلی اور واقع ہوئی۔ اب تک رسول کریمؐ کے ارشادات اور آپؐ کے مذہبی، معاشرتی اور سیاسی فیصلوں کا علم سینہ بسینہ منتقل ہو رہا تھا۔ احادیث کا مجموعہ تحریر میں نہ آیا تھا۔ سارے عالمِ اسلامی میں سرچشمۂ ہدایت کے طور پر فقط ایک کتاب لکھی اور پڑھی جاتی تھی اور وہ قرآن تھا جس کے بے شمار نسخے تیار کروا کر اطرافِ سلطنت میں بھیجے جا رہے تھے۔ مگر اب احادیث کے مجموعہ کی ضرورت محسوس ہوئی اور سب سے پہلے امام مالک (۹۵-۱۷۹ھ) نے ہجرت سے کوئی ڈیڑھ سو برس بعد اپنی "مؤطا" ترتیب دی جس میں ایک ہزار سے کچھ کم احادیث درج ہیں۔ اس کے بعد احادیث کے جمع کرنے اور لکھے جانے کا ایک عام دور شروع ہوا اور آئندہ سو، ڈیڑھ سو سال میں ایک درجن کے قریب بڑے بڑے مجموعہ ہائے احادیث تیار

۱۔ الفاروق از مولانا شبلی (۱۹۲۴) ۲۔ الفاروق

ہو گئے جن میں چھ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔[1]

جمعِ حدیث کے ساتھ ہی اسلامی علوم کی ایک شاخ نے پروان چڑھنا شروع کیا۔ رسول کریمؐ کی وفات کے بعد جوں جوں اسلامی سلطنت کے حدود وسیع ہوتے چلے گئے اور مختلف ممالک اور اقوام اسلامی قلمرو میں شامل ہوتی گئیں، تمدّن و سیاست کے بے شمار مسائل پیدا ہونے لگے جن کا حل براہِ راست قرآنِ حکیم کی آیات میں موجود و مذکور نہ تھا لہٰذا جن لوگوں کے ذہن قانون سازی اور احکام و ضوابط استنباط کرنے کے لئے خاص طور پر موزوں تھے انہوں نے اس طرف توجّہ دی۔ اس کام میں انہوں نے اوّل قرآنِ کریم کو اپنا رہنما بنایا اور اس کے بعد مستند احادیث اور خلفائے راشدینؓ کے اقوال اور فیصلوں سے بھی روشنی حاصل کی۔ اور جہاں اور جس معاملہ میں ان کو قرآن و سنت سے براہِ راست کچھ مدد نہ ملی۔ انہوں نے غور و فکر سے کام کیا اور اسلامی قانون کی عام اسپرٹ کو ملحوظ رکھ کر نئے قوانین وضع کئے۔ یہ قوانین اور قانون سازی کا عمل اصطلاح میں فقہ کہلاتا ہے۔ فقہ کے چار بڑے امام تسلیم کئے جاتے ہیں جن کا عہد بھی دوسری صدی ہجری تھا۔ گویا تیسری صدی ہجری تک اسلامی علوم کی تین بڑی شاخیں بار آور ہو چکی تھیں۔ اوّل، قرآن، دوم، حدیث و سنت اور سوم، فقہ۔

اب ہونا تو یہ چاہیئے تھا کہ ان تینوں علوم کا جو حقیقی درجہ ہے اور ان کے درمیان جو فرقِ مراتب دراصل پایا جاتا ہے اس کو ملحوظ رکھا جاتا لیکن ہر قوم کی تاریخ میں ایسے دور ملتے ہیں جب صحت و اعتدال کا دامن فکر و نظر کے ہاتھ سے چھوٹ جاتا ہے اور لوگ غلو اور بے اعتدالیوں کا شکار ہونے لگتے ہیں۔ رسول کریمؐ سے پہلے

۱۔ صحاح ستّہ

جو انبیاء آئے قرآنِ حکیم میں اُن کی اُمتوں کے متعلق مذکور ہے کہ انہوں نے خدا کے رسولوں کو خدا کے برابر مرتبہ دے دیا اور ان کو معبود ماننے لگے۔ قرآنِ حکیم میں ان کی لغزشوں اور گمراہیوں کا بیان اس قدر واشگاف اور عبرت انگیز ہے کہ مسلمان اس امر سے تو باز رہے کہ رسولِ کریمؐ کو خدا کی خدائی میں شریک کرتے البتہ ہماری غلو پسند طبیعتوں نے ایک اور راستہ نکال لیا اور یہ خیال کیا جانے لگا کہ حدیث قرآن کو منسوخ کر سکتی ہے مولانا شبلی "الفاروق" میں ایک جگہ لکھتے ہیں "بہت سے اکابر حدیثوں کو یہ درجہ دیتے ہیں کہ ان سے قرآن مجید کی منصوصات پر اثر پڑ سکتا ہے یعنی قرآن مجید کا کوئی حکم عام ہو تو حدیث سے اس کی تخصیص ہو سکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے قرآنِ مجید کا حکم منسوخ ہو سکتا ہے۔ امام شافعی کا یہی مذہب ہے۔"

ایک طرف حدیث کی محبت میں لوگ یہاں تک نکل گئے کہ حدیث قرآن کی ناسخ قرار پائی تو دوسری طرف فقہ پسندوں نے فقہ پرستی شروع کر دی۔ جمہور اہلِ سنت چار فقہی مدرسوں میں بٹ گئے اور باہمی اختلاف و نزاع سے گروہ پسندی کی نوبت یہاں تک پہنچی کہ ہر فرقہ اپنے امام کے اقوال اور فتووں کو اٹل اور غیر متبدّل تصوّر کرنے لگا اور بہت سے لوگ یہ عقیدہ رکھنے لگے کہ اگر کسی مسئلے میں امام کے قول اور حدیث میں باہم اختلاف پایا جائے تو امام کا قول ترجیح کے قابل ہے۔ دوسرے لفظوں میں فقہ کو حدیث پر اور حدیث کو قرآن پر فوقیّت و فضیلت دی جانے لگی۔ کچھ عرصہ بعد ان رجحانات کے خلاف شدید ردِّ عمل شروع ہوا۔ امام ابن تیمیہ اور بعض دوسرے اکابرِ ملّت نے فقہ کے مقابلے میں حدیث کی برتری و بالاتری کا سکہ عوام و خواص کے دلوں میں بٹھایا اور پھر کچھ لوگ ایسے پیدا ہوئے جنہوں نے حدیث کے مقابلہ میں قرآن کی فضیلت و اہمیّت کو مستحکم کیا۔ جدید عہد میں جن مسلمان اکابر نے ملّتِ اسلامیہ اور اسلام کی یہ خدمت انجام

وہی ان میں سیّد احمد خاں اور علامہ اقبال مرحوم کے اسمائے گرامی سرِ فہرست ہیں۔

اس عہد میں بھی (ہر عہد کی طرح) کچھ لوگ ایسے ہیں جو سرے سے حدیث کی قدر و قیمت کا انکار کرتے ہیں۔ چنانچہ چند سال پہلے حیدر آباد (دکن) سے ڈاکٹر عبد اللطیف کے ایماء پر جب برِ صغیر پاک و ہند کے علمی طبقوں میں اس خیال کی اشاعت کی گئی کہ جدید تقاضوں کے مطابق احادیث کا ایک نیا مجموعہ موجودہ مجموعوں سے انتخاب کے طور پر شائع کیا جائے تو ایک طبقے نے اس کو قطعی غیر ضروری قرار دیا اور اس تحریک کی مخالفت کی لیکن یہ ان لوگوں کی انتہا پسندی ہے جسے علامہ اقبال پسند نہیں کرتے تھے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو ہر بات اور ہر معاملہ میں قرآن کے ساتھ حدیث کو لے آتے ہیں اور قرآن کے عالمگیر اور آفاقی تصوّرات کی وسعت اور فراخی کو بعض ایسی احادیث کا پابند بنانے کے درپے ہیں جس سے قرآن کی رُوح (Spirit) کو بڑا صدمہ پہنچتا ہے۔ یہ لوگ جوشِ عقیدت میں اُس بنیادی نکتے کو نظر انداز کر دیتے ہیں جسے خلیفۂ ثانی حضرت عمر رض کی نکتہ سنج اور محرمِ اسلام شخصیت نے بالکل ابتدائی دور میں واضح کر دیا تھا۔

فاروق اعظم رض کا عشقِ رسول ص کسی شخص سے کم نہ تھا اس کے باوجود انہوں نے حَسْبُنَا کتابُ اللّٰہ کا نعرہ بلند کیا اور سنت رسول ص کی پیروی میں آں حضرت ص کے ان فیصلوں کو جو سیاست اور تمدن کے بدلتے ہوئے حالات سے تعلق رکھتے تھے حالات کے بدل جانے پر بدل دیا۔ حضرت عمر رض کے اس طرزِ عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے مولانا شبلی لکھتے ہیں:

"نبوّت کی حقیقت کی نسبت عموماً لوگ غلطی کرتے آئے ہیں اور اسلام کے زمانہ میں بھی یہ سلسلہ بند نہیں ہوا۔ اکثروں کا خیال ہے کہ نبی کا ہر قول و فعل خدا کی طرف سے ہوتا

ہے۔ بعضوں نے زیادہ ہمّت کی تو صرف معاشرت کی باتوں کو مستثنیٰ کیا لیکن حقیقت یہ ہے کہ نبی جو حکم منصبِ نبوّت کی حیثیت دیتا ہے وہ بے شبہ خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ باقی امور وقت اور ضرورت کے لحاظ سے ہوتے ہیں۔ تشریعی اور مذہبی نہیں ہوتے۔ اس مسئلے کو جس قدر حضرت عمرؓ نے صاف اور واضح کر دیا کسی نے نہیں کہا۔" (الفاروق ۲۶۶)

مولانا شبلی سے پہلے بھی اسلام کے بڑے بڑے محققین یہی رائے رکھتے تھے۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے اپنی مشہور کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں بھی یہی نظریہ پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ آں حضرت سے جو افعال و اقوال مروی ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو منصبِ نبوّت سے تعلق رکھتے ہیں اور ان کی نسبت خدا کا ارشاد ہے وما اتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا (۵۹: ۷) یعنی پیغمبر جو چیز تم کو دے وہ لے لو اور جس چیز سے روکے اس سے باز رہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کی نوعیت تبلیغ رسالت کی نہیں چنانچہ ان کے متعلق خود آں حضرتؐ نے ارشاد فرمایا کہ میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں۔ جب میں دین کی بابت تم سے کچھ کہوں تو تم اس کی سختی سے پابندی کرو اور جب میں اپنی رائے سے تمہیں کچھ کہوں تو پھر یاد رکھو میں بھی تمہاری طرح بشر ہوں۔[۱]" اس کے بعد شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے طب کے متعلق جو ارشاد فرمایا یا جو افعال عادتاً صادر ہوئے یا جو باتیں آپؐ نے مرغوباتِ عرب کے موافق کیں نیز آپ کا وہ قول و عمل جب آپؐ کے سامنے کوئی جزوی مصالحت تھی اور وہ حدیثیں جن کا تعلق مقدّمات کا فیصلہ کرنے سے ہے یہ سب دوسری قسم میں داخل ہیں۔ شاہ صاحب نے بہت سی حدیثیں مثال کے طور پر بیان کی ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے۔ "آں حضرتؐ نے لڑائی کے موقع پر فرمایا کہ

۱۔ حجۃ اللہ البالغہ (اردو ترجمہ از مولانا عبد الرحیم) (۱۹۵۳ء)۔ جلد اوّل صفحات ۶۰۳-۶۰۵

جس نے کسی کافر کو قتل کیا اس کے ہتھیار اور زرہ بکتر وغیرہ اس کے ہو گئے[۱]، شاہ صاحب کہتے ہیں کہ یہ ایک ہنگامی حکم تھا اور ضروری نہیں کہ اب بھی اس پر عمل کیا۔ مجموعی طور پر دوسری قسم کی احادیث کے متعلق ان کی رائے یہ ہے کہ آں حضرتؐ کے ایسے قول و عمل کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی۔[۲]

مختصر یہ کہ اگرچہ احادیث کا مطالعہ ایک مسلمان کے ایمان کو بڑھانے، اس کے اخلاق کو سنوارنے اور اس میں عبادت گذاری اور نیکی کا جذبہ اُبھارنے میں بے حد ممد ہوتا ہے اور جو مسلماں حدیث کا منکر اور اس کے روحانی فیوض سے محروم ہے اس کی کم نصیبی میں کچھ کلام نہیں تاہم بے شمار احادیث تمدّن و معاشرت کے ایسے امور سے تعلق رکھتی ہیں۔ جن کی ضرورت اور تقاضے وقت کے ساتھ ساتھ بدلتے رہتے ہیں لہٰذا بقول شاہ ولی اللہ "ان کی پابندی اُمتِ مسلمہ کے سب افراد پر عائد نہیں ہوتی" اس کے مقابلے میں قرآن حکیم فرامین واحکام کا ایک ایسا مجموعہ ہے جن کی نوعیّت وقت کے بدلنے سے بدل نہیں سکتی۔ قرآن کے بیان کردہ حقائق غیر متبدّل اور اس کی حکمت لازوال ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے بہترین دماغوں نے قرآنِ حکیم ہی کو اسلام کا دستورِ اساسی اور آئینِ حقیقی قرار دیا ہے اور اسلامی لٹریچر کے بقیہ مجموعہ میں سے کسی چیز کو یہ درجہ نہیں دیا حضرت عمر فاروقؓ نے یہی کیا، امام ابوحنیفہ نے یہی کیا، شاہ ولی اللہ نے یہی کیا اور جدید دور کے آغاز میں سر سیّد احمد خاں نے بھی یہی کیا۔ حضرت عمر فاروقؓ اور شاہ ولی اللہ کے اندازِ نظر کی اوپر خاصی وضاحت ہو گئی ہے۔ امام ابوحنیفہ کے مؤقف کے لئے مولانا شبلی کی 'سیرت النعمان' دیکھنی چاہیئے۔ طوالت کے خوف سے یہاں ہم صرف

۱۔ ایضاً صفحات ۶۰۵-۶۰۶ ۲۔ ایضاً صفحہ ۶۰۶

مولانا حالی کا ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس سے سیّد احمد خاں کے موقّف پر روشنی پڑتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

سرسیّد نے قطعی فیصلہ کرلیا کہ اسلام کے متعارف مجموعہ میں سے وہ حصہ جس کو تمام مسلمان ملہم من عند اللہ سمجھتے ہیں اور جس کی نسبت یقین رکھتے ہیں کہ وہ جس طرح خدا کی طرف سے نبی آخرالزمان کے دل میں القا ہوا ہے اسی طرح بے کم و کاست نبیؐ سے ہاتھوں ہاتھ ہم تک پہنچا ہے، صرف وہی حصہ اس کا استحقاق رکھتا ہے کہ کہ اس میں جو بات مسائل فلسفہ و حکمت کے خلاف ہو اس میں اور مسائل حکمت میں تطبیق کی جائے یا مسائل حکمیہ کی غلطی ثابت کی جائے۔ پس انہوں نے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے حسبنا کتاب اللہ اپنے جدید علم کلام کا موضوع اور اسلام کا حقیقی مصداق محض قرآن مجید کو قرار دیا اور اس کے سوا تمام مجموعۂ احادیث کو اسی دلیل سے کہ ان میں کوئی حدیث مثل قرآن کے قطعی الثبوت نہیں ہے اور تمام علماء و مفسرین کے اقوال و آراء اور تمام فقہاء و مجتہدین کے قیاسات و اجتہادات کو اس بناء پر کہ ان کے جوابدہ خود علماء و مفسرین اور فقہاء و مجتہدین ہیں نہ اسلام، اپنی بحث سے خارج کر دیا۔

(حیات جاوید: ۲۰۲)

موجودہ دور میں علّامہ اقبال نے قرآن کے متعلق ان ہی خیالات کی ترجمانی کی ہے جس کو ابتدائی دور میں حضرت عمرؓ نے واضح فرمایا تھا اور جس کی تائید میں بڑے بڑے علماء و مفکّرین نے اپنے نظریات پیش کئے۔ اقبال نے اس موضوع پر اپنے خیالات کی وضاحت 'رموزِ بے خودی' میں کی ہے۔ توحید و رسالت اور ملّتِ اسلامیہ کی خصوصیات بیان کرنے کے بعد 'رموز' کے پندرھویں باب میں وہ قرآن حکیم کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں۔ اس باب کا عنوان ہے "در معنی ایں کہ نظامِ ملّت غیراز آئین صورت

نہ بود دو آئینِ ملّت محمدیہ قرآن است"۔ ابتداء میں وہ آئین کی اہمیت و ضرورت پر بعض دلائل پیش کرتے ہیں۔ کہتے ہیں پھول کی پتی پر غور کرو۔ جب پتیاں آئین کی پابندی کرتی ہیں تو پھول بن جاتی ہیں۔ پھول جب آئینِ اتحاد کے پابند ہوتے ہیں تو گلدستے کی صورت اختیار کرتے ہیں۔ آواز جب قانونِ موسیقی کی پابند ہو جائے تو نغمہ بن جاتی ہے مگر وہی آواز جب قانون کی پابندی ترک کر دے تو شور و غوغا ہو کر رہ جاتی ہے۔ قانون و آئین کی پابندی زندگی میں حسن و جاذبیت اور قوّت و عظمت پیدا کرتی ہے۔ تو میں بھی پھول اور آواز کی طرح ہیں۔ جب وہ آئین کی سختی سے پابندی کرتی ہیں تو مضبوط و سربلند ہوتی ہیں مگر جب وہ تارکِ آئین ہو جائیں تو اپنی آبرو کھو بیٹھتی ہیں اور ان کی قوّت و حشمت کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔

اس کے بعد اقبال مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں کہ تمہیں معلوم ہے تمہارا آئین کیا ہے؟ تمہاری عزت و آبرو کا راز کس میں ہے؟ اور پھر جواب دیتے ہیں کہ قرآنِ حکیم جو زندہ کتاب ہے، جس کی حکمت لازوال ہے، جس کی صداقت میں بال برابر فرق نہیں آنے کا، جس کی سچائیاں ہمیشہ رہنے والی ہیں، جس کے الفاظ میں نہ کوئی تبدیلی واقع ہوئی ہے، نہ ہو گی، جس کی آیات ابدی حقائق کی ترجمان ہیں، جس نے غلاموں کو آزاد کیا اور قیدیوں کو رہا کر دیا! جو نوعِ انسانی کے نام خدا کا آخری پیغام ہے اور جسے رحمۃ للعالمین ﷺ لائے۔ اس کتابِ زندہ میں تمہاری حیات و نجات اور تمہاری عزّت و آبرو ہے۔ یہ وہ آئینِ حیات ہے جس نے ایک منتشر اور ان پڑھ گروہ کو ایک عظیم الشان قوم میں بدل دیا۔ جس نے رہزنوں کو رہبر اور ناخواندوں کو صاحبِ علم و بصیرت بنایا جس کی بدولت ناتواں طاقت ور اور بے کس صاحبِ اقتدار بن گئے۔

قرآنِ حکیم کی حکمت و ہدایت اور اس کی انقلاب آفرینی اور حیات بخشی کی وضاحت

کے بعد اقبال اس بات پر اظہار حیرت و افسوس کرتے ہیں کہ ایسی کتاب کی موجودگی میں، ایسے سرچشمۂ ہدایت کے پاس ہوتے ہوئے مسلمان رسوم و رواج اور شیوہ ہائے کافری میں گرفتار ہو گئے! حالانکہ وہ جانتے تھے ان کی زندگی اور سربلندی فقط قرآنِ حکیم کی پیروی پر موقوف ہے اور جب تک وہ قرآن کو اپنا رہنما نہیں بنائیں گے گوہرِ حیات اُن کے ہاتھ نہیں آئے گا۔

قرآن کی اس حیثیت سے بے خبر صوفی و ملّا کی گمراہ کن موشگافیوں سے اقبال کو شدید اختلاف تھا اور انہوں نے اس باب کے آخر میں صوفی و واعظ پر بھی دو دو تین تین شعر لکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفی جو کبھی محبت و اخوت اور ایثار و حمیّت کا پیکر تھا، آج خانقاہوں کے اندر انتہائی بے ذوق زندگی کاٹ رہا ہے۔ نہ اس کے ایمان میں گرمی ہے نہ اس کے عمل میں کوئی شعلہ۔ وہ عراقی کے شعر اور قوّال کے نغموں پر سر دُھنتا ہے مگر اس کا دل آیاتِ قرآنی کے سوز سے خالی ہے۔ اس کی نگاہ خانقاہی نظام کی بدولت حاصل کی ہوئی نذر نیاز سے آگے نہیں دیکھ سکتی۔

واعظ و مبلّغ کی حالت صوفی سے کسی طرح بہتر نہیں۔ اگر صوفی قوّال کی تھاپ پر مست ہے تو واعظ افسانہ طرازی اور داستان گوئی میں محو ہے۔ اس کے الفاظ زوردار مگر مطلب بے جان ہیں۔ وہ حدیث و فقہ کی دُور از کار بحثوں اور بے معنی موشگافیوں میں رات دن کھویا رہتا ہے اور زندگی کی راہ سے بھٹک گیا ہے۔ اس کی زبان پر خطیب و دیلمی کا چرچا اور ضعیف و شاذ حدیثوں کا ذکر رہتا ہے۔ کاش اس کو قرآن سے حقیقی شغف ہوتا:

واعظِ دستاں زن و افسانہ بند معنیٔ او پست و حرفِ او بلند
از خطیب و دیلمی گفتارِ او با ضعیف و شاذ و مُرسل کارِ او

صوفی و واعظ کے متعلق اپنے انہی خیالات کو وہ اپنی مشہور نظم "ساقی نامہ" میں یوں بیان کرتے ہیں:

لبھاتا ہے دل کو کلامِ خطیب ۔۔۔ مگر لذّتِ شوق سے بے نصیب

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد ۔۔۔ محبّت میں یکتا، حمیّت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا! ۔۔۔ یہ سالک مقامات میں کھو گیا!

اس کا نتیجہ امّت کے حق میں بڑا تباہ کن ثابت ہوا۔ مسلمان قرآنِ حکیم کو چھوڑ کر روایت پرستی کا شکار ہو گئے جس نے ان کی تمام تاب و توانائی سلب کر لی اور ایمان کا وہ شعلہ جس کی گرمی و حرارت نے ان کو علم و سیاست کے میدان میں انسانیت کا رہنما بنایا تھا، بالآخر سرد پڑ گیا:

حقیقت خرافات میں کھو گئی! ۔۔۔ یہ اُمت روایات میں کھو گئی!

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے! ۔۔۔ مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے!

'رموز' کے علاوہ بھی اقبال نے کئی جگہ قرآنِ حکیم کی حکمت و عظمت پر اپنے خیالات و جذبات کا اظہار کیا ہے۔ یہاں میں مثنوی مسافر (۱۹۳۵ء) سے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں ۱۹۳۳ء کی بات ہے کہ افغانستان کے موجودہ حکمران شاہ ظاہر شاہ کے والد نادر شاہ نے علّامہ اقبال، سید سلیمان ندوی اور سر راس مسعود کو اپنے ہاں کے نظامِ تعلیم کے بارے میں مشورے کے لئے کابل آنے کی دعوت دی۔ شاہ افغانستان سے اقبال کے دیرینہ مراسم تھے اور دونوں کے دلوں میں ایک دوسرے کے لئے بڑی محبت اور عقیدت تھی مثنوی مسافر، اقبال کے اس سفرِ افغانستان کے تاثّرات کا بیان ہے۔ اقبال جب لاہور سے چلے تو شاہِ "درویش خو" کے لئے قرآنِ مجید کا ایک نسخہ بغرضِ ہدیہ ساتھ لے گئے۔ اس ہدیہ

کو پیش کرنے کی تقریب حال انہوں نے "مسافر" میں ایک جگہ لکھا ہے۔ فرماتے ہیں جب میں نے قرآن حکیم کا تحفہ شاہ کو دیا تو کہا "اہلِ حق کی یہی دولت و ثروت ہے۔ اس کے باطن میں حیاتِ مطلق کے چشمے بہتے ہیں۔ یہ ہر ابتدا کی انتہا اور ہر آغاز کی تکمیل ہے۔ اس کی بدولت مومن خیبر شکن بنتا ہے۔ میرے کلام میں تاثیر اور میرے دل کا سوز و گداز سب اسی کا فیضان ہے:

گفتم ایں سرمایۂ اہل حق است — در ضمیر او حیاتِ مطلق است
اندرو ہر ابتدا را انتہا است — حیدر از نیروئے او خیبر کشا است
نشۂ حرفم بخونِ او دوید — دانہ دانہ اشک از چشمش چکید

نادر شاہ مرحوم بھی قرآن کے عاشق اور اس کے محرمِ اسرار تھے۔ ان کا جواب بھی کچھ کم ایمان افروز نہیں۔ شاہ نے ہدیہ قبول کرتے ہوئے بتایا کہ جب وہ جلاوطن تھے اور کوہ و صحرا میں غمزدہ وقت کاٹ رہے تھے۔ جب ان کے پاس زندگی کے وسائل کی کمی اور مادی طاقت کا فقدان تھا۔ جب ان کا کوئی ساتھی اور غمخوار نہ تھا تو یہی کتاب ان کی رفیق و رہنما اور ہمدرد و غم گسار تھی۔ اسی قرآن کی بدولت انہوں نے زندگی کی ہر مشکل پر قابو پایا اور اپنے راستے کی تمام دشواریوں کو دور کیا:

گفت نادر در جہاں بیچارہ بود — از غمِ دین و وطن آوارہ بود
کوہ و دشت از اضطرابم بے خبر — از غمانِ بے حسابم بے خبر
نالہ با بانگِ ہزار آمیختم — اشک با جوئے بہار آمیختم
غیرِ قرآں غم گسارِ من نہ بود — قوتش ہر باب را برمن کشود

قرآن سے، اقبال کے عشق و نسبت کا دوسرا رخ یہ ہے کہ فاروق اعظمؓ کی طرح انہوں نے بھی اسلامی لٹریچر کے بقیہ حصّے کو قرآن کے برابر درجہ نہ دیا۔ وہ حدیث کے

شیدائی اور فقہ اسلامی کے بڑے قدر دان تھے اس کے باوجود جہاں تک ان کی شرعیّت اور قطعیّت کا تعلق ہے وہ اسے ہرگز تسلیم نہ کرتے تھے۔ اس بات کا ثبوت ان خطوط سے بھی ملتا ہے جو اس موضوع پر انہوں نے سیّد سلیمان ندوی کو لکھے ہیں۔ ۱۹۲۴ء اور اس سے بعد کے کتنے ہی خطوط میں حدیث کی شرعی حیثیت کا سوال زیر بحث آیا۔ ۱۹۲۴ء میں ان کی نظر سے ایک امریکی مستشرق کی ایک کتاب گذری جس میں علامہ آمدی کے حوالے سے درج تھا کہ اجماعِ صحابہ قرآنِ حکیم کے کسی حکم کو ملتوی یا منسوخ کر دینے کا مجاز تھا اقبال کو اس خیال پر بڑا تعجب ہوا۔ انہوں نے جب اس بات کی وضاحت سیّد سلیمان سے چاہی تو معلوم ہوتا ہے سیّد صاحب نے صحابہ کے اس (مفروضہ) طرزِ عمل کے لئے کوئی جواز یا تاویل پیش کی اور کہا کہ بعض علماء نے لکھا ہے کہ صحابہ کے علم میں ایسا کوئی حکم ہونا ممکن تھا جس کی بناء پر وہ نصِ قرآن کے دائرہ عمل کو گھٹا یا بڑھا سکتے تھے۔ اس پر اقبال نے سیّد سلیمان کو لکھا کہ

"وہ ناسخ حکم سوائے حدیثِ نبوی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حدیث ناسخِ قرآن ہو سکتی ہے جس سے کم از کم مجھے تو انکار ہے۔" (اقبال نامہ حصہ اول: ۱۳۵)

جب بحث آگے بڑھی تو ایک موقع پر سیّد صاحب نے رسولِ کریمؐ کے طرزِ اجتہاد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھا کہ حضورؐ سرورِ کائنات سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو آپؐ بعض دفعہ وحی کا انتظار فرماتے۔ اگر وحی نازل ہوتی تو اس کے مطابق مسائل کا جواب دیتے اور اگر وحی کا نزول نہ ہوتا تو قرآن شریف کی کسی آیت سے استدلال فرماتے اور جواب کے ساتھ وہ آیت بھی پڑھ دیتے۔ اس کے جواب میں اپنے ۱۶ اکتوبر ۱۹۲۴ء کے

۱۔ دیکھیے اقبالنامہ حصہ اوّل صفحہ ۱۴۱

خط میں لکھتے ہیں :

" دریافت طلب امر یہ ہے کہ جو جواب وحی کی بنا پر دیا گیا وہ تمام امّت پر حجت ہے (اور وہ وحی بھی قرآن شریف میں داخل ہو گئی) لیکن جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا جس میں وحی کو دخل نہیں، کیا وہ بھی تمام امّت پر حجّت ہے؟ اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلات بھی وحی میں داخل ہیں یا بہ الفاظ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں"۔[1] (ایضاً : ۱۴۲)

اس کے جواب میں سیّد صاحب نے لکھا کہ جو جواب محض استدلال کی بنا پر دیا گیا وہ بھی (وحی خفی) میں داخل ہے اور تمام امّت پر حجت ہے تو ایک عرصہ کے بعد بڑے لطیف پیرایہ میں اپنے اختلافِ رائے کا اظہار کرتے ہوئے انہیں لکھتے ہیں کہ

" عبادات کی حد تک تو ٹھیک لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے شریعتِ احادیث کے سوال پر ابھی تک میرا دل اپنی تحقیقات سے مطمئن نہیں"[2] (ایضاً : ۱۴۷)

میرا خیال ہے کہ اس مرحلے پر اگر اقبال کو سیّد سلیمان ندوی کی بجائے مولانا شبلی یا شاہ ولی اللہ جیسا رفیق و رہنما مل جاتا تو ان کا دل مطمئن ہو جاتا کیونکہ عین اس موضوع پر حضرت شاہ صاحب نے حجتہ اللہ البالغہ میں وہ بحث کی ہے جس کا خلاصہ امورِ تمدّن و معاشرت میں حضور نبی کریمؐ کا استدلال تمام اُمّت پر حجّت نہیں ہے۔

اور بالآخر ہوا بھی یہی۔ چند سال بعد مولانا شبلی کی 'الکلام' میں اقبال کی نظر سے شاہ ولی اللہ کا ایک اقتباس گذرا جس نے ان کو چونکا دیا (ایضاً : ۱۶۰) اس تقریب سے انہوں نے حجتہ اللہ البالغہ کا مطالعہ کیا (ایضاً : ۱۶۳) اور جو خیال ان کے دل کی گہرائیوں میں سالہا سال سے موجود تھا اور جس کی تصدیق و تائید وہ کسی مستند عالم

۱۔ اقبال نامہ۔ حصہ اوّل : ص ۱۴۲　　۲۔ ایضاً : ۱۴۷

دین سے چاہتے تھے، وہ ہوگئی۔ پھر سید سلیمان کہتے ہی رہے کہ مولانا شبلی نے شاہ صاحب کے الفاظ کے جو وسیع معنی لئے ہیں وہ صحیح نہیں، (ایضاً: ۱۶۱)۔ مگر اقبال کا دل اب اپنی تحقیقات سے مطمئن ہوچکا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ زندگی کے آخری ایام میں جب ایک علم دوست ملاقاتی نے ان سے دریافت کیا کہ کیا خارج از قرآن ذخیرۂ احادیث و روایات اور کتب فقہ وغیرہ شامل کرکے اسلام مکمل ہوتا ہے یا صرف قرآن اس باب میں کفایت کرتا ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ یہ چیزیں تاریخ و معاملات پر مشتمل ہیں۔ ان کی بھی ضرورت ہے۔ ان سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کن ضروریات کے ماتحت وضع کی گئیں لیکن نفس اسلام قرآن مجید میں بکمال و تمام آچکا ہے۔ خدا تعالےٰ کا منشا دریافت کرنے کے لئے ہمیں قرآن سے باہر جانے کی ضرورت نہیں (ملفوظاتِ اقبال: ۵۸)۔ ایک اور موقع پر ایک سوال کے جواب میں آپ نے کہا "میں اعتقادی امور میں صرف قرآن پر انحصار رکھتا ہوں" (ایضاً: ۶۵)

مختصر یہ کہ جہاں تک آئین و دستور کا تعلق ہے، جہاں تک بنیادی عقائد و معاملات کا واسطہ ہے اقبال ہم کو قرآنِ حکیم کی طرف لوٹنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اس ضمن میں "رموز بے خودی" کے زیرِ نظر باب کے کتنے ہی اشعار قابلِ مطالعہ ہیں۔ میں یہ مضمون اس شعر پر ختم کرتا ہوں جس میں اقبال نے ہمیں خبردار کرتے ہوئے کہا کہ اے مسلمان! اگر تو زندہ رہنا چاہتا ہے، اگر تجھے آبرو کی زندگی مطلوب ہے تو تیرے لئے فقط ایک راستہ ہے اور وہ یہ ہے کہ تو قرآن کو اپنا رہنما و دستورِ حیات بنالے۔ اس کے بغیر تیری فلاح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا:

گر تو می خواہی مسلماں زیستن   نیست ممکن جز بقرآں زیستن

(اپریل ۵۸ء)

فروغ گاہیں خیال کرتے تھے۔ اس قسم کے مطالعوں کے ڈانڈے اکبر مرحوم کے اس شعر سے جا ملتے ہیں۔

یوں قتل سے بچوں کے وہ بدنام نہ ہوتا
افسوس کہ فرعون کو کالج کی نہ سوجھی

میرے مضمون کو ایسی کوششوں اور ان نتیجہ اخذیوں سے بھی کوئی سروکار نہیں۔ بات دراصل یوں ہے کہ میں گذشتہ بیس بائیس برس سے اقبال کی نظم و نثر کا بہ غور مطالعہ کر رہا ہوں اور اپنی استعداد اور ہمّت کے مطابق ان کے فکر و فلسفہ کے بعض گوشوں کے متعلق کچھ لکھ بھی چکا ہوں۔ اس بار جب مجلسِ فکر و نظر، کے سیکرٹری جناب خلیل الرحمٰن نے مجھے یومِ اقبال پر مضمون لکھنے کی فرمائش کی اور ساتھ یہ بتایا کہ اس اجلاس کی صدارت پاکستان کے وزیرِ تعلیم جناب اے، ٹی، ایم مصطفٰے کریں گے تو معاً مجھے یہ خیال سوجھا کہ اپنی سمجھ کے مطابق میں یہ بتانے کی کوشش کیوں نہ کروں کہ اگر حضرت علاّمہ اقبال اس وقت ہمارے درمیان ہوتے اور اپنے نظامِ تعلیم کو اپنی ضرورتوں اور امنگوں کے مطابق بدلنے اور ڈھالنے کا سوال ان کی خدمت میں پیش کیا جاتا تو وہ ہم کو کیا مشورے دیتے اور ہمیں کس راہ پر لگاتے۔ سو میرے مضمون کا تعلق نہ تو اقبال کے فلسفۂ تعلیم سے ہے اور نہ اُس تنقید سے جو کلامِ اقبال کے صحیح یا غلط اطلاق سے موجودہ سکولوں اور کالجوں کی طرزِ تدریس پر ہو سکتی ہے بلکہ اُن مثبت تجویزوں اور مشوروں سے ہے جو اقبال کا ایک مخلص اور سنجیدہ طالب علم ان کے تمام فکر و فلسفے اور ان کے مجموعی مسلک و موقف سے اخذ کر سکتا ہے۔ لہٰذا اس محفل میں نظری بحث و استدلال سے کام لینے کی بجائے میں دو تین سیدھی سادی عملی تجویزیں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

(۱)

اقبال کو تاریخ سے بڑی دلچسپی تھی۔ اپنے ایک لیکچر میں انہوں نے تاریخ کی کی اہمیت روشن کرنے کے لیے اس حقیقت کا بڑے مؤثر انداز میں اظہار کیا ہے کہ قرآنِ حکیم نے علم کے جو تین ذرائع بیان کئے ہیں، ان میں ایک تاریخ ہے۔ قرآنِ حکیم جب بار بار یہ فرماتا ہے کہ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ ثُمَّ انْظُرُوْا کَیْفَ کَانَ عَاقِبَۃُ الْمُکَذِّبِیْنَ تو اس بات کا اعلان کر رہا ہوتا ہے کہ گزرے ہوئے واقعات اور بیتی ہوئی سرگزشتیں علم و بصیرت کا منبع ہیں لیکن تاریخ کی اہمیت کا یہ پہلو خواہ کیسی ہی عبرت و بصیرت کا سامان لئے ہوئے ہو بہر حال فکری اور فلسفیانہ اور بیشتر انفرادی ہے۔ اقبال تاریخ کی اس سے بھی زیادہ اہمیت سمجھتے تھے۔ وہ تاریخ کو قوم کی تعمیر اور بقا میں بنیادی مقام دیتے ہیں۔ اس نہایت اہم نکتے کو انہوں نے نثر میں بھی ایک دو مقامات پر مختصراً بیان فرمایا ہے اور "رموزِ بےخودی" کے ایک باب میں تو اس کی بڑی وضاحت کی ہے اور اس کو ذہن نشین کرانے کے لئے ایک پُرزور اور روشن تمثیل سے کام لیا ہے۔ فرماتے ہیں جو مقام ایک فرد کی زندگی میں اس کے حافظہ کو حاصل ہے بس وہی مقام قوم کی زندگی میں اس کی تاریخ کا ہے فرد کا حافظہ اس کے ساتھ نہ ہو، اس کا ساتھ نہ دے تو وہ پگلا اور دیوانہ قرار پاتا ہے۔ زید کو اگر یہی یاد نہیں کہ وہ کل کیا تھا اور اس نے کیا کیا تو وہ آج کچھ بھی نہیں اور شاید کچھ کر بھی نہیں سکتا۔ حافظے کا کھو جانا دراصل ذہنی توازن کا کھو جانا ہے جو انسان کو عملاً بےکار کر دیتا ہے۔ قوم کا بھی یہی حال ہے۔ جو قوم یہ بھول جائے کہ وہ کل کیا تھی اور اس نے کیا کیا کارنامے سرانجام دیئے اس کے محسن و غم خوار کون تھے اور دشمن و بدخواہ کون، تو وہ قوم کی حیثیت

اقبال کا تعلیمی مؤقف

سب سے پہلے میں اپنے مضمون کے حدود متعیّن کرنا چاہتا ہوں۔ بہت دن ہوئے جب بھارت کے ایک مشہور ماہر تعلیم خواجہ غلام السیّدین نے Iqbal's Educational Philosophy کے نام سے ایک کتاب لکھی تھی۔ اس کتاب میں مختصراً یہ بتایا گیا ہے کہ اقبال کی تعلیمات کیا ہیں اور ان کے ذریعے وہ کس قسم کا، کس نوع کا انسان پیدا کرنا چاہتے تھے۔ میرا مضمون ان معنوں میں اقبال کے فلسفۂ تعلیم سے تعلق نہیں رکھتا۔

پھر بے شمار مقالات اور مضامین آپ کو ایسے مل جائیں گے جن میں

گلا تو گھونٹ دیا اہلِ مدرسہ نے تیرا
کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ

اور

یہ فیضانِ نظر تھا یا کہ مکتب کی کرامت تھی
سکھائے کس نے اسمٰعیل کو آدابِ فرزندی!

جیسے اشعار سے کام لے کر یہ دکھانے کی کوشش کی گئی ہو گی کہ اقبال موجودہ نظامِ تعلیم سے بیزار تھے اور انگریزی اسکولوں اور کالجوں کو کفر و الحاد کی

ہر درجے اور ہر عمر کے طالب علموں کی ضرورت کے مطابق تاریخ کی بے شمار کتابیں نہایت دلچسپ اور تاثر آفریں اسلوب میں مصوّر اور غیر مصوّر موجود ہیں اور صرف موجود نہیں، دورانِ تدریس امریکی تاریخ کا ایک ایک اہم باب اور ایک ایک اہم شخصیت طالب علم کی شخصیّت اور اس کے جذبات کا جزو بنادی جاتی ہے۔ امریکہ کی تاریخ ہر امریکی طالب علم اور اس بناء پر ہر امریکی شہری کی زندگی کا ایک زندہ اور فعّال جزو ہے۔ تعلیم کی بدولت اس کی تاریخ اس کے ریشے ریشے میں سما جاتی ہے۔ یہی حال انگلستان اور باقی ترقی یافتہ ملکوں کا ہے۔ روس اور چین کے نظام ہائے تعلیم میں بھی ان کی تاریخ کو بنیادی مقام حاصل ہے۔

اب ذرا دیکھئے کیا ہمارے نظامِ تعلیم کا بھی یہی حال ہے؟ کیا ہم نے اپنی تاریخ کو اپنے نظامِ تعلیم میں وہ مقام دے رکھا ہے جس کی وہ حقدار ہے اور اقبال جس کا ہم کو جگہ جگہ بڑی دل سوزی کے ساتھ مشورہ دیتے ہیں؟ میں بیس برس سے شعبۂ تعلیم سے وابستہ ہوں اور میں نے پرائمری سے لے کر ایم۔ اے تک کے نصابوں کا اس نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا ہے۔ میرا جواب یہ ہے اور میرا خیال ہے جنابِ صدر اور معزّز سامعین مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اس میدان میں ہم بہت سے ترقی یافتہ ملکوں سے بہت پیچھے ہیں اور اس سلسلے میں ابھی ہمیں بہت کچھ کرنا ہے۔ ہماری تعلیم اپنی تاریخ کے قوی اور زندہ شعور سے حقیقتاً بہرہ ور نہیں ہے۔ لیکن جیسا میں نے ابتداء میں کہا تھا میرا کام یہاں جو کچھ نہیں ہے اُس کو بہ تفصیل بیان کرنا نہیں بلکہ جو کچھ ہونا چاہیئے، اس کے بارے میں عملی تجاویز پیش کرنا ہے لہٰذا میں عرض کروں گا۔

(۱) تعلیمی اغراض کے لئے اپنی تاریخ کو واضح طور پر تین حصوں میں تقسیم کیا جائے اور تینوں حصوں پر الگ الگ اور یک جا اور جامع انداز میں بھی ہر جماعت اور

عمر کے طالب علموں کی ضرورت اور ذوق کے مطابق اپنے تاریخ دان اور صاحب نظر مؤرخ اور مصنف کتابیں لکھیں۔ لکھنے والوں کی سرکاری اور قومی سطح پر حوصلہ افزائی کی جائے اور ایک جامع منصوبہ کے تحت تاریخ کے لکھنے یا تاریخ کے پڑھنے اور تاریخ کے پڑھانے کے ذوق کو ترقی دی جائے۔ "تاریخ پڑھو اور تاریخ سمجھو" کے دن منائے جائیں اور ایسی تحریکوں اور تقریبوں کو سرکاری حمائت و اعانت حاصل ہو۔

اوپر میں نے اپنی تاریخ کو جن تین حصوں میں تقسیم کرنے کا مشورہ دیا ہے اُس سے میری مراد پہلے حصہ سے آغازِ اسلام اور سیرت آنحضرت اور خلفائے راشدین اور بعد کی خلافتوں کے دور سے ہے۔ دوسرا حصہ برِعظیم پاکستان و ہند میں مسلمانوں کی فاتحانہ اور حاکمانہ تاریخ پر مشتمل ہونا چاہیئے، اور تیسرے حصے کو اورنگ زیب کی وفات، شاہ ولی اللہ کی تحریک سے ہے فرنگیوں کے راج سے شروع کر کے تا ایں دم لانا چاہیئے۔ اس دور میں سر سیّد اور ان کے رفیقوں کے کام اور پھر پاکستان کی تحریک کو بہت نمایاں، واضح اور مؤثر جگہ ملنی چاہیئے۔ ادوار کی تقسیم اور تعداد کے بارے میں اختلاف ہوسکتا ہے مگر میرا مطلب یہ ہے کہ اپنی تاریخ کو ہم واضح ادوار میں تقسیم کر کے ان کے باہمی ربط و تعلق اور تسلسل کو طلباء کے ذہن نشین کروائیں تاکہ ان کے اندر وہ قومی احساس اور شعور بیدار ہو جس کے فقدان کی ہم کو عام شکایت ہے اور جو کبھی ٹیڈی ازم کی صورت میں کبھی بدنظمی (indiscipline) کی صورت میں اور کبھی محنت سے جی چرانے اور بے مقصد زندگی گذارنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

۲۔ اس ضمن میں میری دوسری گذارش یہ ہے کہ سر سیّد اور ان کے سیاسی رفقاء کار محسن الملک، وقار الملک اور ان کے بعد مولانا محمد علی جوہر، ابوالکلام آزاد، علامہ اقبال

اور حضرت قائداعظمؒ کی جدید طرز پر سوانح عمریاں لکھنے لکھانے کی عام تحریک کی جائے
نئی نسل میں قومیت اور ایثار کا ایک زندہ شعور بیدار کرنے کے لئے اپنے عظیم
افراد کی سوانح عمریوں سے زیادہ مؤثر کوئی اور ذریعہ نہیں ہوتا۔ ہمارا عام گریجویٹ
چرچل، سٹالن، ہٹلر، آئزن ہاور، فیلڈ مارشل منٹگمری حتیٰ کہ گاندھی اور نہرو سے
زیادہ واقف (اور شاید متاثر) ہے مگر اس کے برعکس سرسیّد، محسن الملک، وقار الملک
مولانا محمد علی جوہر، علاّمہ اقبال اور قائداعظم کے بارے میں کم سے کم جانتا ہے لہٰذا
ان کی زندگیوں سے کم سے کم تأثر قبول کرتا ہے۔

چند ماہ پہلے میں نے گورنمنٹ کالج لاہور کی بارھویں جماعت کے ایک سیکشن
کو جس کے طلبا یورپین سکولوں سے پڑھ کر آئے تھے۔ علامہ اقبال پر ایک پیراگراف
لکھنے کو کہا۔ یقین جانیئے پچاس طالب علموں میں سے ایک بھی ٹھکانے سے چند
سطریں علاّمہ اقبال کے متعلق نہ لکھ سکا۔ ہاں اتنا ہے کہ ان میں سے اکثر یہ جانتے
تھے کہ علاّمہ اقبال شاعر تھے اور انہوں نے پاکستان کا خیال پیش کیا تھا اور یہ کہ سرسیّد
ایک سوشل ریفارمر تھے مگر ان کے سامنے جب میں نے محسن الملک، وقار الملک اور
مولانا شبلی کے نام لئے تو ان کے چہرے لاعلمی اور استعجاب کی تصویر بن گئے۔ ان کی
اکثریت نے اعتراف کیا کہ یہ نام انہوں نے پہلی بار سُنے تھے۔ کیا امریکہ میں کوئی ایسا
طالب علم ہو سکتا ہے جو جارج واشنگٹن اور ابراہم لنکن تو رہے ایک طرف، جنگِ آزادی
یا خانہ جنگی (Civil war) کے درجہ دوم یا درجہ سوم کے شرکا کے
ناموں اور ان کے کارناموں سے واقف نہ ہو؟ مثال کے طور پر کوئی ایسا امریکی طالب علم
جو بنجمن فرینکلن یا جیفرسن کے نام اور کام سے آشنا نہ ہو؟

۳۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ تاریخ کے مضمون کے انتخاب پر ہمارے یہاں

(شاید یہ بھی انگریزی سامراج کی ایک چال تھی) کچھ عجیب قسم کی پابندیاں ہیں۔ مثلاً امریکہ میں تاریخ کو کیونکہ سائنس کے مضامین کی سی اہمیت حاصل ہے اس لئے کالج اور یونیورسٹی میں کوئی طالب علم سائنس کے مضامین کے ساتھ تاریخ کا مضمون اکٹھا کر سکتا ہے مگر اپنے ہاں فرسٹ ایر سے ہی سائنس اور آرٹس کے مضامین میں ایک ایسی وسیع خلیج حائل کر دی جاتی ہے کہ سائنس کے طلبہ تاریخ کی تدریس سے قطعی محروم ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اقبال اگر زندہ ہوتے تو غالباً ان کا پہلا مشورہ یہ ہوتا کہ ہم اس مضحکہ خیز اور قوم دشمن پابندی کو دور کریں تاکہ ہماری نئی نسل تاریخ جیسے اہم مضمون کو سائنس اور آرٹس کے زیادہ سے زیادہ گروپوں میں مطالعہ کر سکیں۔

اس ضمن میں کچھ اور باتیں بھی عرض کی جا سکتی ہیں مثلاً آدم جی اور داؤد پرائز کی طرح دس دس یا بیس بیس ہزار کے دو یا زیادہ انعامات سالانہ ان کتابوں پر دیئے جائیں جو ہمارے اندر ایک گہرا اور سچّا تاریخی شعور بیدار کرنے میں مدد دیتی ہوں، یعنی جن کا موضوع تاریخ اور اکابرین و نامورانِ قوم ہو۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس پہلو کی طرف میں خاصی توجہ دلا چکا ہوں اس لئے اب میں دوسرے مشورہ کی طرف آتا ہوں۔

(۲)

دوسرا مسئلہ بظاہر بہت اُلجھا ہوا اور متنازعہ فیہ ہے مگر مجھے یقین ہے کہ اگر دیانت اور حب الوطنی کے جذبے سے کام لیا جائے تو یہ ٹیڑھا مسئلہ بآسانی حل ہو سکتا ہے۔ میری مراد یہاں قومی زبان کے مسئلے سے ہے۔ ترچھے ہوئے ہیرے کی طرح اس مسئلے کے بھی کئی پہلو ہیں اور ہر پہلو اپنی جگہ غور طلب اور جاذبِ توجہ

ہے لیکن یہاں جو بات مجھے بہ طورِ خاص عرض کرنی ہے وہ محض اُردو کا انگریزی کی جگہ ملک اور نظامِ تعلیم میں رائج کرنا ہی نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ پہلے میں اسے بیان کرتا ہوں۔

میں نے بارہا اس پر غور کیا ہے کہ ہمارے ہاں علم کا معیار کیوں پست ہے مجھے آپ معاف کریں گے۔ میں اپنے آپ کو یا اپنی قوم کو کمتر کہنے یا ثابت کرنے کا کوئی شوق نہیں رکھتا۔ لیکن امرِ واقعہ یہ ہے کہ جہاں امریکہ، انگلستان، فرانس اور دیگر ممالک میں سائنس، تاریخ، ادب یا فنونِ لطیفہ میں کام کرنے والا ایک ایک مصنّف درجنوں کتابیں لکھ ڈالتا ہے، ہمارے ہاں کے اکثر مصنّف دو چار تصنیفات پیش کرکے تھک ہار جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں کبھی سوچتا ہوں کہ ہمارے ہاں برٹرنڈ رسل، جارج برنارڈ شا، آرنلڈ ٹوئنبی، ولیم جیمز، میکڈوگل جیسے مصنّف کیوں پیدا نہیں ہوتے؟ اس کے اور بھی وجوہ و اسباب ہوں گے مگر اس کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہماری زبان کا رشتہ ہمارے ماضی کو زیادہ دور تک ہمارے ساتھ وابستہ نہیں کرتا۔ دوسرے لفظوں میں ہماری زبان کا چراغ ماضی کے راستوں کو روشن کرنے میں ہمیں کچھ زیادہ مدد نہیں دیتا۔ مجھے شبہ ہے کہ بعض معزز سامعین پر میری بات واضح نہیں ہوئی ہوگی۔ میں اسے واضح تر پیش کرتا ہوں۔

فرض کیجئے ہمارے ایک گریجوایٹ کو اردو زبان خوبی آتی ہے وہ خاصی مہارت کے ساتھ اردو لکھ سکتا ہے، بول سکتا ہے اور اردو ادب کا بیشتر حصّہ اس نے پڑھ ڈالا ہے۔ سوال یہ ہے کہ زبان دانی کا یہ وصف، یہ اسلحہ بندی اُسے کہاں تک مسلّح کرتی ہے؟ اور اس کی تخلیقی صلاحیتوں اور فطری استعدادوں کو کس حد تک چمکاتی اور ظہور میں لاتی ہے؟ یہ وہ مقام ہے جہاں ایک انگریز یا امریکی طالب علم اور پاکستانی طالب علم کی رسائی

اور پہنچ میں زمین آسمان کا فرق آن پڑتا ہے۔ جو امریکی نوجوان انگریزی میں معقول مہارت حاصل کر لیتا ہے اُس کے سامنے اَن گنت اور لاتعداد عالی دماغ مصنفوں اور مفکرّوں کے نتائج فکر سے فائدہ اُٹھانا قطعی آسان ہو جاتا ہے۔ وہ صرف ایک زبان، اپنی مادری زبان کے ذریعے اپنی ساری تاریخ اور اپنا تمام قومی سرمایۂ فکر و نظر جان سکتا ہے اور اس سے فیضیاب ہو سکتا ہے۔ کیا ہمارے ہاں بھی یہ ممکن ہے؟ سخت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ جو نوجوان بخوبی اُردو جانتا ہے وہ اس زبان کی مدد سے زیادہ سے زیادہ ڈیڑھ سو سال پیچھے دیکھ سکتا ہے۔ تقریباً ڈیڑھ سو برس پہلے فورٹ ولیم کالج میں جدید اُردو نثر قصے کہانیوں کی صورت میں وجود میں آئی تھی۔ اُردو سے واقف نوجوان صرف اُردو کی معرفت یہ جاننے سے قاصر ہے کہ آج سے اڑھائی سو سال پہلے اورنگ زیب کی وفات کے چند سال بعد ہماری ذہنی، فکری، اخلاقی اور سیاسی حیثیت کیا تھی۔ وہ اُردو کی مدد سے اس زبردست علمی تحریک کے اسباب و مطالب کو سمجھنے سے بھی قاصر ہے جو شاہ ولی اللہ نے آج سے تقریباً دو سو برس پہلے ہمارے احیاء کے لئے شروع کی تھی۔ اگر ہم اُردو کی مدد سے شاہ ولی اللہ کو نہیں جان اور سمجھ سکتے تو پھر مجدّد الف ثانی کو کیونکر جان سکتے ہیں۔ مجدّد الف ثانی کا زمانہ شیکسپیئر کے زمانے سے ذرا بعد کا ہے۔ آج کا ایک انگریز گریجویٹ شیکسپیئر کی زبان، اس کے ڈرامے اور شاعری کو اپنے دل و دماغ کا ایک شعوری جزو سمجھتا ہے مگر آج کا ایک پاکستانی گریجویٹ شیکسپیئر کی وفات کے بعد پیدا ہونے والے مجدّد الف ثانی کی ایک سطر اور ایک پیراگراف سے بھی براہِ راست واقف ہونے کے شرف سے محروم ہے۔ اس مقام سے آپ جس قدر پیچھے کو ہٹتے چلے جائیں گے اُردو کے گریجویٹ کی آنکھوں کے لئے تاریکی بڑھتی چلی جائے گی۔ وہ خسرو، نظام الدین اولیاء، معین الدین چشتی اور داتا گنج بخش کو براہِ راست جاننے اور ان کی حیات و افکار سے فیضیاب ہونے کے پیرائے سے آراستہ نہیں۔ یہ آراستگی اُسے فارسی کی بدولت مل سکتی

تھی —— ذرا اور پیچھے کو ہٹ جائیے تو فارسی کا چراغ بھی ٹمٹمانے لگتا ہے۔ اُس قلمرو میں صرف عربی کا راج ہے۔ جس کے ہاتھ میں عربی کی شمع نہیں اس کو کچھ دکھائی نہیں دیتا۔ لیکن باقی بہت سے ملکوں کے گریجویٹوں کے ذہنی رابطوں کا کام نسبتاً خاصا آسان ہے۔ جیساکہ میں نے اوپر اشارہ کیا ہے وہ ایک زبان پر قدرت حاصل کر کے اپنے تمام قومی سرمایۂ فکر و نظر سے براہِ راست فیضیاب ہو سکتے ہیں بلکہ اس میں بآسانی ایک ناقدانہ بصیرت پیدا کر سکتے ہیں اور یہی ایک بڑی وجہ ان کے علمی معیار کی بلندی اور ان کی فکری بالیدگی کی ہے۔

گذارش یہ ہے کہ ہمیں اس ضمن میں ضرور کچھ کرنا ہوگا۔ ورنہ ہمارا جینئیس اور ہمارا ذہنی جوہر فروغ نہیں پا سکے گا اور ہمارا علمی معیار پست ہی رہے گا۔ اگر اقبال زندہ ہوتے تو میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ وہ ہماری اس مخصوص مشکل کا نہایت خوب صورتی اور بصیرت کے ساتھ تجزیہ کرتے اور اس پر قابو پانے میں ہماری دست گیری کرتے۔

یہاں میرا یہ مطلب نہیں کہ ہم اپنے بچّوں کے لئے اُردو کے ساتھ عربی، فارسی کو بھی لازمی قرار دے دیں۔ یہ اقدام نفسیاتی لحاظ سے مضر اور تعلیمی اعتبار سے ناقص ثابت ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود ہمیں اس مسئلے کا شدید طور پر سامنا ہے۔

اب تک میں جو کچھ بیان کر چکا ہوں، اُسے یوں سمیٹ سکتا ہوں کہ ہم نئی نسل کو عربی فارسی پڑھا نہیں سکتے اور عربی فارسی میں صدیوں کے عظیم سرمائے سے اپنا ذہنی ربط قائم کئے بغیر ہم آگے بڑھ بھی نہیں سکتے۔ اس بات کے ثبوت کے لئے صرف اتنا کہنا شاید کافی ہوگا کہ جب سے انگریزی تعلیم ہم میں عام ہوئی ہے ہم نے بڑے بڑے انگریزی داں پیدا کئے ہوں گے جن کی قدرتِ بیان اور حسنِ ادا کی شاید انگریزوں اور امریکیوں نے بھی داد دی ہو مگر قومی فکر و ادب کے سرمائے میں کسی ایسے انگریزی داں نے جو عربی یا

فارسی کے ذوق سے عاری تھا، اگر ایک سطر کا بھی اضافہ کیا ہے تو اس کا نام لیجیے۔ میں نے بہت ڈھونڈا، بہت کھنگالا مگر مجھے تو ایک بھی شخص ایسا نہیں ملا جو فارسی و عربی سے ناواقف اور انگریزی یا فرانسیسی سے بہ کمال بہرہ ور ہو کر ذرّہ برابر بھی تخلیقی کام کر سکا ہو۔ اور اس کے مقابلے میں بیسیوں نام ایسے لئے جا سکتے ہیں کہ انگریزی سے براہِ راست واقف نہ تھے۔ ہاں جدید دور کی اسپرٹ سے آشنا ضرور تھے مگر فارسی یا عربی ٹھکانے سے جانتے تھے اور اُنہوں نے ہمارے ادب و فکر میں یادگار کام چھوڑے ہیں۔ حالی اور نذیر، شبلی اور آزاد کے نام تو ویسے ہی زبان زدِ عام ہیں، مجھے تو یقین ہے کہ اگر پطرس بخاری، آلِ احمد سرور، فیض احمد فیض اور خلیفہ عبدالحکیم کو عربی فارسی سے وہ تعلق نہ ہوتا جو انہیں حقیقتاً ان زبانوں اور ان کے سرمائے سے تھا تو وہ بھی بیسیوں دوسرے انگریزی دانوں کی طرح گونگے اور بے اظہار اُٹھ جاتے۔

کسی استاد کی اہانت ہرگز مقصود نہیں، محض بات واضح کرنے کی خاطر یہ عرض کرتا ہوں کہ گورنمنٹ کالج میں انگریزی ادب کی تدریس کا ذکر کرتے ہی تین نام سامنے آ جاتے ہیں۔ پروفیسر اے۔ ایس بخاری، خواجہ منظور حسین اور پروفیسر سراج الدین۔ ان تینوں حضرات کے شاگرد اپنے اساتذہ کی تعریف کرتے نہیں تھکتے۔ مگر سوچنے کا مقام یہ ہے کہ کیا وجہ ہے کہ جہاں پروفیسر بخاری اپنے بے مثل مضامین اور اپنی تنقید یادگار چھوڑ گئے ہیں، مگر خواجہ منظور حسین اور پروفیسر سراج الدین اپنی بے پناہ قابلیت اور مسلّمہ شہرت کے باوجود ہمارے ادب میں کوئی قابلِ ذکر اضافہ نہیں کر سکے۔ اس سے کم از کم میں یہی نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ عربی و فارسی سے واقفیت نے بخاری کے جوہرِ ذاتی کو آمادۂ تخلیق اور آمادۂ ظہور کر دیا تھا۔

(جملہ معترضہ کے طور پر عرض کروں گا کہ بہت کم لوگوں کو معلوم ہو گا کہ فیض احمد فیض

انگریزی ہی کے نہیں عربی کے بھی ایم اے ہیں)

مجھے اُمید ہے اس نتیجے پر آپ جس قدر مزید غور کریں گے اسی قدر زیادہ شواہد آپ کو اس کے حق میں ملیں گے۔

اصل موضوع پر آتے ہوئے میں یہ عرض کروں گا کہ اگر اقبال زندہ ہوتے تو وہ ضرور ہم کو یہ مشورہ دیتے کہ اگر نئی نسل کو سکولوں اور کالجوں میں عربی اور فارسی پڑھانا اب ممکن نہیں رہا تو پھر ایک نہایت دسیع منصوبہ کے تحت فارسی اور عربی کی کلاسیک کتابوں اور اپنے عظیم مفکروں اور ادیبوں کی زندگیوں کو اُردو اور بنگلہ میں اس طور منتقل کیا جائے کہ جس طرح حالی اور نذیر احمد انگریزی نہ جانتے ہوئے انگریزی ادب و زبان کی روح سے اور ایک حد تک اس کے ارتقا سے آشنا ہو گئے تھے اور زبان جانے بنا اپنی اس آشنائی کو انہوں نے بصیرت میں بدل لیا تھا، اسی طرح نئی نسل عربی اور فارسی کو جانے بنا اس کی روح کو اپنی روح میں محسوس کرے اور ان کی بصیرتوں اور لطافتوں کی صحیح وارث بن سکے۔

ہمارے ہاں ترجمے کا ذوق ترقی پر ہے مگر اس کا زیادہ تر تعلق انگریز اور امریکی ادیبوں کی تحریروں سے ہے یا پھر مصر و شام کے نئے مصنفوں مثلاً ڈاکٹر طٰہٰ حسین اور محمد حسین ہیکل وغیرہ سے ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ قدیم ادب کو اگر جدید ادب سے زیادہ نہیں تو کم از کم برابر کی اہمیّت اور نمائندگی دی جائے اور ایک گہرے شعور کے ساتھ اپنے عہد بہ عہد کے کلاسیکی ادب کو اپنی نئی نسل کی پہنچ میں لایا جائے۔ اور جب یہ ہو جائے تو ان خوبصورت اور فصیح اُردو اور بنگالی میں کئے ہوئے تراجم کو ادب و زبان کے جدید نصابوں میں مناسب جگہ دی جائے۔

اس ضمن میں کچھ اور بھی عرض کیا جا سکتا ہے مگر میں خوفِ طوالت سے اس کو یہیں چھوڑ

کر اپنے تیسرے اور آخری مشورے کی طرف آتا ہوں۔

(۳)

اقبال نے قرآن مجید کی ابدی تعلیم اور ازلی و ابدی صداقت کے بارے میں جو کچھ کہا ہے اور اس کے ساتھ جس والہانہ تعلق کا اظہار عمر بھر کیا ہے اس کا حال معزز سامعین سے چھپا ہوا نہیں ہوگا۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں صرف ایک شعر کی یاد تازہ کر لینا کافی ہوگا۔ فرماتے ہیں:

گر ہمی خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن

مسلمان بہ طور مسلمان کے زندہ رہنا چاہتا ہے تو وہ قرآن کے ساتھ، اس کی تعلیم سے فیضیاب ہو کر، اس پر عمل کر کے ہی زندہ رہ سکتا ہے۔ اس کے بغیر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔

اقبال نے اپنے خطبوں، تقریروں اور تحریروں میں جہاں اور جب بھی برِ عظیم کے مسلمانوں کے لئے ایک آزاد وطن کا مطالبہ کیا ہے یا اس کا خیال پیش فرمایا ہے تو دلیل کے طور پر ایک بات یہ ضرور کہی ہے کہ ایسا مطالبہ خود اسلام کے مستقبل کے لئے بھی اشد ضروری ہے۔ دوسرے لفظوں میں انہوں نے پاکستان کا نظریہ محض مسلمانوں کی سیاسی یا اقتصادی آزادی کے لئے ہی نہیں، اسلام کے فروغ و استحکام کی خاطر بھی پیش کیا ہے۔ اور اسلام کا فروغ و استحکام ظاہر ہے قرآنی تعلیم کی نشر و تبلیغ کا دوسرا نام ہے اور قرآن کی نشر و تبلیغ کی بہترین صورت یہی ہے کہ اُسے ہمارے نظامِ تعلیم میں مناسب جگہ دی جائے۔

مجھے اس راہ کی مشکلات کا پوری طرح احساس ہے۔ بہت سی عملی اور ذہنی، بہت سی ظاہری اور مخفی اور بہت سی اپنی اور پرائی طاقتیں اس مقصد کے راستے میں حائل ہیں

اور حائل ہوں گی۔ لیکن جہاں تک میں نے غور کیا ہے مجھے ایک تجویز بار بار سوجھتی ہے میں پورے وثوق کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر اقبال زندہ ہوتے اور یہ سوال ان کے سامنے لایا جاتا تو وہ من وعن میری تجویز سے متفق ہوتے یا اُس میں کوئی ترمیم پسند کرتے مگر اتنی بات میں یقین سے کہہ سکتا ہوں کہ وہ ایسی ہر تحریک کی تائید کرتے اور اس کو کامیاب بنانے میں ہمارا ساتھ دیتے۔

چند سال کی بات ہے امریکہ کے ایک غیر سرکاری ادارے نے قرآن حکیم کا ایک انگریزی ترجمہ The Glorious Quran کے نام سے لاکھوں کی تعداد میں شائع کرایا اور پاکستان کے تقریباً ہر کالج میں طلبار کی تعداد کے مطابق بھیج کر یہ خواہش ظاہر کی کہ ہر ڈگری لینے والے مسلمان طالب علم کو اس کا ایک ایک نسخہ تحفتہً دیا جائے میں یہ نہیں کہہ سکتا کہ امریکہ کے اس ادارے کا مقصد محض خیر سگالی کے جذبے کو فروغ دینا تھا یا کچھ اور۔ مگر اتنی بات ضرور ہے کہ بالعموم ہر کالج نے اس ادارے کی خواہش اور درخواست کو قبول کرتے ہوئے اپنے ہاں سے نکلنے والے ہر گراجویٹ کو The Glorious Quran ایک ایک نسخہ عطا کیا۔ یہ ترجمہ یوں تو خوبصورت اور ایک نامور نو مسلم انگریز مرحوم لارڈ پکھتال کے قلم سے ہے مگر اس کی باریک چھپائی اور انگریزی زبان کی وجہ سے ظاہر ہے بہت کم نوجوانوں نے اس سے فائدہ اُٹھایا ہوگا۔

میرا برسوں سے یہ خیال ہے کہ اگر قرآن حکیم کا ایک مستند اُردو ترجمہ کسی سرکاری یا نیم سرکاری بورڈ کی نگرانی میں کرایا جائے اور اس کو بلا متن لاکھوں کی تعداد میں دیدہ زیب شائع کرکے کالج کے ابتدائی درجوں میں ہر طالب علم کو بلا ہدیہ دیا جائے اور اس انتظام کو مناسب عرصے تک برقرار رکھا جائے تو پاکستان میں اسلام فہمی اور اسلام سے محبت اور لگاؤ کا ایک نیا دَور پیدا ہو سکتا ہے۔ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے

کی بے شمار صورتیں ہو سکتی ہیں۔ مثلاً اس تحریک کا تمام خرچ حکومت برداشت کرے یا اسے کسی غیر سرکاری ادارے کے سپرد کر دیا جائے اور اس کے تمام اخراجات متمول لوگوں کے جذبۂ خیر و ایثار سے پورے ہوں۔ ترجمے کو نہایت شگفتہ اور سلیس ہونا چاہیئے تاکہ نئی نسل میں جلد مقبول ہو سکے اور اختلافی امور میں ایسی اعتدال کی راہ اختیار کی جائے کہ ملک کے مختلف طبقہ ہائے خیال اس سے متفق ہوں۔ بلاشبہ یہ باتیں ابتدائی مشکلات پیدا کریں گی اور بعض لوگ ان ابتدائی مشکلات کو دلیل یا بہانہ بنا کر اس کام کو خطرناک یا ناقابلِ عمل قرار دینے کی کوشش کریں گے لیکن اگر سنجیدہ غور و فکر اور دور اندیشی سے کام لیا جائے تو ابتدائی مشکلات پر قابو پایا جا سکتا ہے۔ آخر یہ مشکلات ہی تو ہیں، ناممکنات تو نہیں!

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے بھی غور کیجیئے۔ امریکہ، انگلستان، فرانس ہر جگہ مذہب سے بظاہر بے تعلقی پائی جاتی ہے مگر اس کے باوجود عیسائی مذہب اور اس کی تنظیمیں پہلے سے زیادہ طاقتور ہیں اور ان کو عوام کا زیادہ تعاون حاصل ہے۔ وقت کے ساتھ بڑھتی ہوئی مادیت کی تیز رو کے باوجود مذہب کا رجحان امریکہ اور یورپ میں کیوں زندہ بلکہ رُو بہ ترقی ہے؟ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ امریکہ اور یورپ کے بے شمار سکولوں میں بائبل بچے کی زبان میں اور بڑی مؤثر اور خوبصورت زبان میں پڑھائی جاتی ہے جس کی بدولت بائبل کی کہانیاں اور حکائتیں، اس کے وعظ اور نصیحتیں، اس کے افکار اور تصوّرات بچے کے ذہن اور جذبات کا جزو لاینفک بن جاتے ہیں۔ ہمیں یہ بات، یہ شرف، یہ سعادت صدیوں سے کبھی نصیب نہیں ہوئی۔ ہمارے بچے کے ذہن و جذبات اور قرآن حکیم کے مابین یہ قرب و اتّصال، یہ آہنگ و اختلاط کبھی پیدا نہیں

ہوا۔ مجھے یقین ہے کہ اگر ہم نے قرآن کو پاکستانی بچوں تک ان کی زبان میں پہنچانے کا خاطر خواہ اہتمام کر دیا تو ہمارے ذہنوں میں ایک زبردست انقلاب برپا ہو گا اور اقبال کا وہ خواب بھی پورا ہو جائے گا جو انہوں نے پاکستان کی صورت میں مسلمانوں کی سیاسی اور اقتصادی آزادی کے ساتھ ساتھ اسلام کے فروغ و استحکام کے لئے بھی دیکھا تھا۔

آخر میں مجھے صرف اتنا اور عرض کرنا ہے کہ جو شخص، جو حکومت، جو ادارہ اسلام اور پاکستان کی یہ عظیم خدمت انجام دے گا۔ مجھے یقین ہے اس کا نام ہماری تاریخ میں ہمیشہ زندہ رہے گا اور وہ ہمارے عظیم محسنوں کی فہرست میں بہت اونچا مقام پائے گا۔[1]

(اپریل ۱۹۶۴ء)

۱۔ یوم اقبال ۱۹۶۴ء کے موقع (بی۔ این۔ آر آڈیٹوریم، مال) پر پڑھا گیا

اقبال کی عظیم نثر

اقبال نے اپنی شاعری کے ذریعے جو بے مثل کارنامہ انجام دیا ہے اس کا اعتراف ملک میں اور ملک سے باہر ہر جگہ کیا گیا ہے اور کیا جا رہا ہے لیکن جو کارنامہ انہوں نے اپنی عظیم نثر کے ذریعے سرانجام دیا ہے افسوس اور حیرت کا مقام ہے کہ اس کا اعتراف تو در کنار اس کا علم اور اس کا احساس بھی بہت کم لوگوں کو ہے۔

اس کوتاہی کے متعدد اسباب ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ شاعری کی دلآویزی اور جاذبیت نے لوگوں کو کسی اور طرف متوجہ ہی نہیں ہونے دیا۔ دوسری وجہ یہ ہوئی کہ خود علاّمہ اقبال نے بھی کچھ اپنی طبعی بے نیازی اور تساہل کے باعث اور کچھ شاید عدم فرصت کے سبب، اپنی نثری تحریروں کو وہ اہمیت نہ دی جس کی وہ واقعتہً حق دار تھیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ نثر میں ان کا کارنامہ بالعموم نظروں سے اوجھل رہا اور ان کی زندگی کے ہر دور میں فقط اس مضمون یا خطبے کا چند روز چرچا رہا جو خاص دور میں لکھا یا پڑھا گیا اور پھر وہ ذہنوں سے اُتر گیا

لیکن آج جب ہم ان نثر پاروں کو جن کی تحریر کا سلسلہ عین ان کی جوانی کے زمانے، (۱۹۰۴ء) سے شروع ہوتا ہے اور ان کی زندگی کے آخری سال (۱۹۳۸ء) تک جاری رہتا ہے ایک ساتھ دیکھتے ہیں تو بعض نئے اور اہم نتائج ہمارے سامنے آتے ہیں۔

اوّل: یہ کہ شاعری کے ساتھ ساتھ ہر دوسرے تیسرے سال یا یوں کہنا چاہیئے کہ قومی زندگی کے ہر اہم موڑ پر علاّمہ نے اُردو یا انگریزی میں ایک نہ ایک طویل اور جامع مضمون قریب قریب التزام کے ساتھ سپردِ قلم کیا جو نہ صرف اس دَور کے ہمارے مِلّی مسائل اور مشکلات کی تصویر ہے بلکہ ان مسائل اور مشکلات کے بارے میں حضرت علاّمہ اقبال کے نہایت سوچے سمجھے، واضح اور عمیق افکار کا حامل بھی ہے۔

دوم: اگر ان مضامین اور خطبوں کو ماضئ قریب کے پس منظر میں رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان تحریروں نے نہ صرف برصغیر کے مسلمانوں ہی کے دل و دماغ پر گہرے اثرات پیدا کیے تھے بلکہ پاک و ہند کی پوری سیاسی اور معاشرتی فضا ان سے متاثر ہوئی تھی ان تحریروں کی قوّت نے درحقیقت وقت کا بہاؤ اور تاریخ کا رُخ متعین کرنے میں اہم حصہ لیا ہے۔

سوم: بلاشبہ علاّمہ اقبال کی شاعری ہمارا بہترین سرمایۂ علم و فن ہے اس میں فکر کی ایسی نزاکتیں اور فن کی وہ لطافتیں پائی جاتی ہیں کہ ایک دنیا اس کی گرویدہ ہے۔ لیکن جن اصحاب نے علاّمہ اقبال کی نثر کا بغور مطالعہ کیا ہے، اُن کے دل میں اس نثر نے بھی ویسی ہی جگہ پیدا کرلی ہے جو اس سے قبل شعرِ اقبال نے پیدا کی تھی۔ اس نثر میں وہی خلوص اظہار، وہی گہرائی فکر و خیال، استدلال کا وہی زور اور وہی دردمندی پائی جاتی ہے جو ان کے شعر کا طرۂ امتیاز ہے۔

چہارم: یہ مضامین اور خطبے ہمارے سامنے ایک معیار، ایک مثال اور عظیم روایت اس امر کی پیش کرتے ہیں کہ قومی مسائل پر سوچ بچار اور اظہارِ خیال کیونکر کرنا چاہیئے جیسا ہم نے

اد پر کہا ہے ان کی شاعری بلاشبہ ایک دنیا کا دل موہ چکی ہے تاہم شعر آخر شعر ہے اور اپنے تمام حسن و سحر کے باوجود اس میں وہ وضاحت و صراحت اور وہ روشنی اور قطعیت پیدا نہیں ہو سکتی جو فقط اوّل درجے کی نثر ہی کا حصہ ہے۔ شعر کیسا ہی اعلیٰ پائے کا کیوں نہ ہو، جذبات کی آنچ اور اختصار کے نقص سے پاک نہیں ہو سکتا ادھر قومی مسائل کا بالخصوص جدید زمانے میں، اقتضا یہ ہے کہ ان پر جذبات سے ہٹ کر ٹھنڈے دل سے، پوری وضاحت اور روشن دلائل کے ساتھ گفتگو کی جائے تاکہ اس سے محض دل متاثر نہ ہوں بلکہ دماغ بھی قائل و مطمئن ہوں اور انہیں روشنی اور فہم نصیب ہو۔ اقبال نے اپنے شعر سے دلوں کو گرمایا لیکن اپنی نثر کے ذریعے انہوں نے قومی مسائل کو ٹھنڈے دل اور گہری نظر کے ساتھ سمجھنے اور متانت اور معقولیت کے ساتھ بیان کرنے کی ایک اعلیٰ روایت سے ہمیں سرفراز کیا ہے۔ ہمارے ہاں قومی مسائل سے حقیقت پسندی اور دردمندی کے ساتھ عہدہ برا ہونے کی روایت کا آغاز سیّد احمد خان سے ہوتا ہے۔ درمیان میں نواب محسن الملک، نواب وقار الملک اور کسی حد تک مولانا شبلی، مولانا حالی، ابوالکلام آزاد اور مولانا محمد علی جوہر نے اسے زندہ رکھنے کی کوشش کی، مگر اس روایت کو جو بلندی اور اثر و نفوذ علامہ اقبال کے ہاتھوں نصیب ہوا ہے اس کی مثال برصغیر پاک و ہند میں مسلمانوں کی تاریخ نہ پہلے پیش کر سکتی تھی اور نہ اب کر سکتی ہے۔

اقبال کی نثر کا سرمایہ صرف وقیع ہی نہیں، مجموعی طور پر دیکھا جائے تو ہمارے بے شمار نثر نگاروں کی نگارشات سے زیادہ وسیع اور ضخیم بھی ہے۔

۱۹۰۲ء میں اقبال نے جب وہ گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے، اقتصادیات پر ایک بہت دلچسپ، مفید اور فکر انگیز کتاب لکھی یہ کتاب جس کا ایک نیا اڈیشن چند سال پہلے اقبال اکادمی کراچی نے بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے؟ آج بھی اقتصادیات اور اردو کے طالبعلموں

کو اپنی طرف کھینچنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ افلاس، آبادی، اقتصادیات اور اخلاق کے باہمی تعلق اور تعلیم جیسے موضوعات پر اقبال نے جن خیالات کا جیسی سلیس مؤثر اور متین زبان میں اظہار کیا ہے اس کی افادیت اور رہنمایانہ شان آج بھی مسلّم ہے۔

۱۹۰۸ء میں اقبال نے اپنی ڈاکٹریٹ کے لیے جو مقالہ ایران کے مابعد الطبیعیاتی اور متصوفانہ افکار کی تاریخ پر تحریر کیا تھا، اُس کا بھی ایک تازہ ایڈیشن کچھ سال ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے یہ کتاب بھی افکار کی ثروت، لکھنے والے کی ناقدانہ نظر اور محققانہ تلاش و ترتیب کے باعث بے شمار اربابِ فکر و نظر سے خراج تحسین وصول کر چکی ہے اس کا ایک اُردو ترجمہ بھی بہت دن مقبول و معروف رہا ہے۔

نثر میں اقبال کی تیسری کاوش ان کی وہ عظیم تصنیف ہے جو

کے نام سے ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی۔ اسلام کے افکار مذہبی کی تشکیل نو کی غرض سے پیش کیے جانے والے اقبال کے یہ سات لیکچر اب بین الاقوامی شہرت حاصل کر چکے ہیں ـــ یورپ، امریکہ، روس، مشرق وسطیٰ اور برصغیر پاک و ہند میں شاید ہی کوئی عالم ایسا ہو گا جو اسلام، مذہب اور جدید مسائل حیات میں گہری اور سچی دلچسپی رکھتا ہو اور اس نے اقبال کے ان سات خطبوں کا مطالعہ نہ کیا ہو اور وہ اس کتاب کا قدر دان اور مداح نہ ہو

اقبال کے خطوط کے اب تک آدھی درجن کے قریب مجموعے شائع ہو چکے ہیں ان میں وہ خطوط جو سیّد سلیمان ندوی، اکبر الٰہ آبادی، سراج الدین پال، عطیہ فیضی اور قائداعظم محمد علی جناح کے نام لکھے گئے ہیں اپنے افکار کی تازگی و ندرت، بیان کی پُرلطف سادگی اور شخصی خلوص کی کشش کے باعث نثر نگاری کے دلکش نمونے ہیں۔ پھر اقبال کے وہ بیانات ہیں جو انھوں نے بعض سیاسی مواقع پر جاری کیے، وہ تقریریں ہیں جو مختلف جلسوں یا پنجاب کی قانون ساز کونسل میں کیں اور وہ مضامین

ہیں جو بعض رسائل واخبارات کے لیے لکھے ان تمام نثر پاروں کو سامنے رکھا جائے تو جیسا ہم نے اُوپر کہا ہے، اقبال کی نثر ہمارے بے شمار نثر نگاروں سے نہ صرف قدر وقیمت میں بلکہ تعداد و کمیت میں بھی بڑھ کر ہو گی۔

تاہم اس مضمون میں ہم نہ اقبال کی کتابوں کا ذکر کریں گے نہ ان کے خطوط کا جائزہ لیں گے۔ اور نہ ہی ان بیانات اور چھوٹی بڑی تقریروں اور مضمونوں سے بحث کریں گے جو انہوں نے کسی سیاسی موقع یا ادبی و علمی موضوع پر اپنی طبیعت یا پبلک کے تقاضے سے لکھے۔ ہم اس مضمون میں اقبال کے ان چند بڑے اور اہم نثر پاروں کا جائزہ پیش کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اپنی طویل نظموں کی طرح ۱۹۰۰ سے تاحین حیات تین تین چار چار سالوں کے وقفے سے اردو یا انگریزی میں نہایت اہم قومی مسائل پر سیر حاصل تبصروں کے طور پر لکھے اور جن کو یک جا دیکھنے سے نہ صرف اقبال کے ذہنی ارتقا پر بے مثل روشنی پڑتی ہے اور ان کے بنیادی افکار زندگی اور دین اور سیاست کے بارے میں ہمارے سامنے آتے ہیں بلکہ ان مضامین کی روشنی میں ہم اپنے ماضیٔ قریب کو اور برصغیر میں ملت اسلامیہ کی رفتار ترقی کو اور مختلف مراحل میں پیش آنے والی مشکلات و مسائل کو اس خوبی سے دیکھ سکتے ہیں کہ شاید ان مضامین سے بہتر اور زیادہ قابل اعتماد کوئی اور ذریعہ اپنی تاریخ مرتب کرنے کا ہمارے پاس نہیں ہے۔

۱۔ "قومی زندگی"، اقبال کا پہلا اور طویل مضمون ہے جو اکتوبر اور نومبر ۱۹۰۴ کے "مخزن" میں شائع ہوا تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ اقبال گورنمنٹ کالج میں اسسٹنٹ پروفیسر تھے اور اعلیٰ تعلیم کے لیے ابھی انگلستان نہیں گئے تھے۔ مضمون کے پہلے حصّے سے معلوم ہوتا ہے کہ ڈارون کے نظریے کا اور بالخصوص جہد للبقا کے تصور کا ان پر گہرا اثر ہے۔ چنانچہ پہلے تین چار صفحوں میں انہوں نے بقائے اصلح کے خیال کو بہت عام فہم انداز میں پیش کیا ہے لیکن، جیسا اقبال کا عمر بھر

وطیرہ رہا ہے کہ وہ خواہ کتنی ہی سائنسی یا فلسفیانہ بات کر رہے ہوں، زندگی کے اصل اور فوری مسائل کا دامن ان کے ہاتھ سے کبھی نہیں چھوٹتا بلکہ بالعموم وہ فلسفیانہ خیالات سے آغاز ہی اس لیے کرتے ہیں کہ واقعی مسائل کے سمجھنے سمجھانے اور حل کرنے میں ان سے مدد لی جا سکے۔

چنانچہ بقائے اصلح کی تمہیدی بحث کے بعد وہ زمانۂ حال کی بعض ان قوموں کا ذکر قدرے تفصیل سے کرتے ہیں جو ان کے خیال میں محنت، کوشش، تنظیم اور جدوجہد کے ذریعے معمولی حیثیت سے بلند مقام پر پہنچی ہیں۔ یہاں وہ یہودیوں کی سخت جانی اور پختہ خیالی کے علاوہ جاپان کی حیرت انگیز صنعتی اور معاشرتی ترقی کا ذکر خصوصیت کے ساتھ کرتے ہیں اور اہل ملک کی توجہ اس طرف دلاتے ہیں کہ "جب تک ہندوستان صنعتی ملک نہ ہوگا اور ہم جاپانیوں کی طرح اپنے پاؤں پر کھڑے نہ ہوں گے، اس وقت تک قدرت ہمیں قحط کے تازیانے لگاتی رہے گی اور طرح طرح کی دبائیں ہمیں ستاتی رہیں گی۔"

مضمون کے درمیانی حصے میں اقبال نے قومی ترقی کی ان دونوں ضرورتوں سے متعلق نہایت مفید اور خاصی دلچسپ بحث کی ہے، لیکن اس بحث کے آغاز میں انہوں نے جو ایک پیراگراف مذہبی فکر کے ارتقا اور جدید زمانے کے تمدنی تقاضوں کے باہمی تعلق پر لکھا ہے، وہ اس قابل ہے کہ ہماری نئی اور پرانی نسل اس پر غور کرے اور اس کے مفاہیم و مطالب کو سمجھے۔ یہ پیرا اس بات کی دلیل ہے کہ اقبال اس صدی کے بالکل اوائل میں جب وہ ابھی نوجوان ہی تھے مذہب و ملت کے اہم مسائل پر پوری ذمہ داری اور بصیرت کے ساتھ گفتگو کر سکتے تھے۔ ان سطروں کی اہمیت کے پیش نظر ہم یہ حصہ بعینہٖ نقل کرنے پر مجبور ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دینی خدمات کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

"اگر مذہب اسلام کی رُو سے مجسموں کے ذریعے بڑے بڑے حکما اور علما کی یادگاریں قائم رکھنے کا دستور جائز ہوتا تو یہ عظیم الشان فقیہ اس عزت کا سب سے پہلا حق دار تھا۔ دینی خدمت

کے اس حصے یعنی فلسفۂ شریعت کی تفسیر و توضیح میں امیرالمومنین جناب علیؓ کے بعد جو کچھ اس فلسفی امام نے سکھایا ہے، قوم اسے کبھی فراموش نہیں کرے گی لیکن موجودہ حالات زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائید اصول مذہب کے لیے ایک جدید علم کلام کی ضرورت ہے۔ اسیطرح قانون اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلمات کی بنا پر قانون اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پہ حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے یہ بحث بڑی دلچسپ ہے مگر چونکہ قوم ابھی ٹھنڈے دل سے اس قسم کی باتیں سننے کی عادی نہیں ہے۔ اس واسطے میں اسے مجبوراً نظر انداز کرتا ہوں[1]،،

تمدنی اصلاح کے ضمن میں سب سے پہلے ”حقوق نسواں،، کو لیا ہے اور اس امر پر بہت زور دیا ہے کہ مسلمانوں کو اپنے مخصوص دینی اور تمدنی تقاضوں کے مطابق اپنی بچیوں کی تعلیم کا فوری مناسب انتظام کرنا چاہیئے اور اس کو سرکاری مدرسوں پہ نہیں چھوڑ دینا چاہیئے۔ تعلیم کے بعد تعدد ازدواج سے بحث کی ہے اور یہاں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ قریب قریب وہی ہیں جن کو اب کہیں جا کر ہمارے ملک میں قانونی حیثیت حاصل ہوئی ہے۔ وہ ہمارے موجودہ اقتصادی اور معاشرتی حالات میں تعدد ازدواج کو امرائے قوم کے ہاتھ میں زنا کا ایک شرعی بہانہ[2]

۱۔ ”مقالات اقبال،، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۳ء

۲۔ ایضاً

قرار دیتے ہیں۔

پردے کی بحث اور بھی دلچسپ اور خیال انگیز ہے۔ اقبال کے شعروں سے اکثر یہ تاثر لیا گیا ہے کہ وہ بالعموم آزادیٔ نسواں کے خلاف اور "پردے" کے شدّت سے حامی تھے۔ اس مضمون میں بھی "اخلاق اور معاشرتی وجوہ" سے انہوں نے پردے کی حمایت کی ہے لیکن اس میں وہ تشدّد اور سختی نہیں جو بعض لکھنے والے ان کے اشعار کی مدد سے ان کی طرف منسوب کرتے ہیں اس اہم سوال پر ان کی جچی تلی رائے خاص توجہ کے قابل ہے۔ لکھتے ہیں: ..... "اس دستور کو یک قلم موقوف کر دینا میری رائے میں قوم کے لیے نہایت مضر ہوگا، ہاں اگر قوم کی اخلاقی حالت ایسی ہو جائے جیسی کہ ابتدائے زمانۂ اسلام میں تھی تو اس کے زور کو کم کیا جاسکتا ہے اور قوم کی عورتوں کو آزادی سے افراد کے ساتھ تبادلۂ خیالات کرنے کی عام اجازت ہو سکتی ہے۔"

مضمون کے آخر میں اقبال نے مسلمانوں کی اقتصادی حالت اور اُس طبقے کے تعصب اور تنگ نظری کا بھی قدرے محتاط مگر پُرلطف انداز میں ذکر کیا ہے جو ہماری دینی تربیت کا اب ذمہ دار ہے۔ ہماری گرتی ہوئی معاشی حالت کا احساس اقبال کو ابتدائے شعور ہی سے تھا چنانچہ اس مضمون میں انہوں نے فضول خرچی کی عادت اور بیاہ شادی کے موقعوں پر اپنی حیثیت سے بڑھ کر خرچ کرنے کے رجحان کی مذمت کی ہے اور مسلمانوں کو مشورہ دیا ہے کہ اور باتوں کے علاوہ محنت، تنظیم اور کفایت شعاری سے کام لے کر وہ اپنی مالی حیثیت کو سنبھالیں اور ترقی دیں۔

"قومی زندگی" کا غائر مطالعہ ایک اور پہلو سے بھی اہم ہے۔ ۱۹۰۴ء کا زمانہ اقبال کی "نیشنلزم" کا زمانہ خیال کیا جاتا ہے یہ وہ دَور ہے جب انہوں نے "نیا شوالہ" "ہندوستانی بچوں کا گیت" "قومی ترانہ" اور "تصویرِ درد" جیسی نظمیں لکھیں۔ اس دَور کے متعلق عام تاثر یہ ہے کہ اقبال مذہب سے دُور اور ہندوستانی قومیت کے بہت نزدیک تھے بعض اشعار سے اس تاثر کی تائید بھی ہوتی ہے لیکن

بیس صفحات کا یہ طویل اور عمیق افکار پر مشتمل مضمون جو از اوّل تا آخر اسلامی درد اور اسلامی قومیت کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ واقعات کی مختلف نہج پر غمازی کرتا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ۱۹۰۴ء میں بھی اقبال "قومی زندگی" سے مسلمانوں ہی کی زندگی مراد لیتے تھے جس کا براہِ راست تعلق حضرت علیؓ، امام ابو حنیفہؒ، شریعت اسلامی، پردے، تعدد ازدواج اور مولوی حضرات سے تھا۔

۲۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" "قومی زندگی" کے کم و بیش چھ برس بعد لکھا گیا[۳] اور یہ چھ برس اقبال کی ذہنی زندگی کے غالباً اہم ترین سال تھے۔ اس زمانے میں وہ ایک زبردست فکری انقلاب سے گزرے جس کی مختصر روداد یہ ہے کہ وہ یورپ کے تصور وطنیت اور سیاسی طرزِ عمل سے سخت بیزار ہو گئے اور اسلام کے تصور قومیت سے جس میں جغرافیائی حدود، نسل، رنگ، زبان کسی چیز کو بھی انسانی وحدت اور اخوت میں حائل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی، انہیں گہری دلچسپی اور محبت ہو گئی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ انگلستان اور جرمنی میں تھے اور انہوں نے اس شدید نفرت کا بہت قریب سے مشاہدہ کیا تھا جو یورپ کے نیشنلزم کی بدولت اہل یورپ کے دلوں میں ایک دوسرے کے خلاف بھڑک رہی تھی۔ ۱۹۰۸ء میں واپس آ کر جب اقبال نے اپنے بدلے ہوئے انداز نظر کی روشنی میں ہندوستان کی مخصوص سیاسی صورتِ حال کا بغور مطالعہ کیا تو وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے لیے جدید قومیت کو اپنانا نہ صرف ان کی اپنی جداگانہ ہستی کے لیے پیغام موت ہو گا بلکہ اس سے خود انسانیت کے بہترین مفاد کو ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا ان کے نزدیک نسل انسانی کی بہترین خدمت یہ تھی کہ اس کے سامنے اسلام کے تصور قومیت کو اجاگر کیا جائے تاکہ

۳۔ ۱۹۱۰ء میں اقبال نے محمڈن کالج علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں ایک لیکچر انگریزی میں اسلام کے نظام معاشرت پر دیا۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے بعنوان "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" ان ہی دنوں کر کے خود اقبال کی صدارت میں لاہور کے ایک جلسہ میں سنایا۔

نفرت کی وہ دیواریں ڈھائی جا سکیں جو جدید نیشنلزم نے قوموں اور ملکوں کے درمیان کھڑی کر دی تھیں۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" دراصل اقبال کے اس تازہ یقین و ایقان کا ایک شاہکار ہے مضمون کے پہلے حصے میں اقبال نے اسلام کے تصورِ قومیت کو نہایت خوب صورتی اور محکم دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے تاریخی اعتبار سے دیکھا جائے تو اس نظریے کے پہلے علمبردار اور پیش کار سر سید احمد خاں تھے۔ انہوں نے اپنی غیر معمولی ذہانت اور قوّتِ ایمانی سے یہ واضح طور پر جان لیا تھا کہ مسلمان اور ہندو دو الگ قومیں ہیں اور اپنے سیاسی فکر و عمل کی بنیاد انہوں نے اسی حقیقت پر قائم کی تھی۔ مگر سر سید کی وفات (۱۸۹۸) کے بعد متعدد ایسے سیاسی واقعات رونما ہوئے اور برصغیر میں انگریزوں اور اہلِ ہند کے باہمی تعلقات نے کئی ایسے پلٹے کھائے تھے کہ ان کے باعث ایک قومی نظریہ ملک میں بہت مقبول ہونے لگا تھا اور مسلمانوں کے بعض بہترین دماغوں نے انڈین نیشنل کانگریس میں شامل ہو کر اسلام کے تصورِ قومیت کو دھندلا دیا تھا چنانچہ اس صدی کے اوائل میں اقبال پہلے شخص تھے جنہوں نے صراحت، بڑے وثوق اور نہایت بصیرت کے ساتھ اس حقیقت کو دوست دشمن کے سامنے دانشگاف بیان کیا کہ "ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی، بلکہ ہم لوگ اُس برادری میں جو جنابِ رسالتمآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکہ میں ملی ہیں وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں۔"[۴]

اس حصّہ مضمون کو اقبال نے ان لاثانی جملوں پر ختم کیا ہے :

"اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے، بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا

۴۔ "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر"، مطبوعہ لاہور، ص ۵۔

تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک کہ ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں، خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔"

مضمون کے دوسرے حصے میں اقبال نے اسلامی تہذیب کی یک رنگی و ہمہ گیری سے خیال آفریں بحث کی ہے اور تیسرے حصے میں ایک ایسے اسلوب سیرت اور نمونہ کردار کی نشان دہی کی ہے جو ہمارے عہد کی ضرورتوں کو پورا کرتا ہو۔ لیکن ہمارے خیال میں اقبال نے تیمور، جہانگیر اور اورنگ زیب عالمگیر کے کرداروں سے جو بحث کی ہے وہ اتنی اہم نہیں جتنا ان کا یہ مرکزی خیال کہ "اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری قومی ہستی کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوب سیرت تیار کرنا چاہیئے جو اپنی خصوصیات مختصہ سے کسی صورت میں علیحدگی نہ اختیار کرے۔ اور خذ ما صفا و دع ما کدر کے زریں اصول کو پیش نظر رکھ کر دوسرے اسالیب کی خوبیوں کو اخذ کرتے ہوئے ان تمام عناصر کی آمیزش سے اپنے وجود کو کمال احتیاط کے ساتھ پاک کر دے جو اس کی روایات مسلمہ اور قوانین منضبط کے منافی ہوں۔

اسلامی سیرت کے متذکرہ اسلوب کے بعد اقبال نے جدید تعلیم کے اثرات اور اس میدان میں ہماری قومی ضرورتوں کا جو جائزہ لیا ہے وہ اس قابل ہے کہ پاکستان میں تعلیم کے "ماہرین" اس پر خوب غور کریں اور ملک کے لیے تعلیمی پالیسی بناتے وقت ان خیالات کو اپنا رہبر بنائیں۔ ۱۹۱۰ء کے لگ بھگ برصغیر کے مسلمانوں کا ایک بڑا مسئلہ اور ایک بڑی آرزو یہ تھی کہ وہ اپنی ایک الگ یونیورسٹی قائم کریں۔ "ایک نیا مثالی دارالعلم جس کی مسند نشیں اسلامی تہذیب ہو اور جس میں قدیم و

جدید کی آمیزش عجب دل کش انداز میں ہوئی ہو۔" اب خدا کے فضل و کرم سے ہمارے پاس درجن بھر سے زیادہ یونیورسٹیاں ہیں اور اتنی ہی تعداد میں ہم مزید یونیورسٹیاں عنقریب تعمیر کرنے والے ہیں، لیکن جو ضروری اور بنیادی باتیں "مقصود تعلیم" کے اعتبار سے اقبال نے بیان کی ہیں، آج بھی ہمیں ان کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی اب سے نصف صدی پہلے تھی۔

مضمون کے آخری میں اقبال نے ہمارے اقتصادی احوال کا جائزہ لیا ہے۔ ہمیشہ کی طرح یہاں بھی اقبال حقیقت پسند، دردمند اور پُر زور ہیں عوام کی غربت کا ایسا نقشہ کھینچا ہے کہ شاید ہی کسی اہل قلم نے ایسی مصوّری کی ہو، اور پھر قومی رہنماؤں اور کارکنوں کی توجہ اس طرف مبذول کی ہے کہ قوم کی بہترین خدمت یہ ہے کہ عوام کی اقتصادی حالت کو سدھارا جائے نوجوانوں کو تجارت اور صنعت کی طرف مائل کیا جائے اور صنعتی تعلیم کو اتنا ہی اہم سمجھا جائے جتنا کہ اعلیٰ اور لبرل تعلیم کو۔

الغرض اس مضمون میں مذہب، سیاست، تہذیب، تعلیم اور معاشیات کے بارے میں تینتیس[۳۳] برس کے ڈاکٹر شیخ محمد اقبال نے ایسے پختہ اور ایمان افروز افکار کا اظہار کیا ہے اور ان افکار کا ہمارے قومی فکر و کردار پر بعد میں ایسا گہرا اثر ہوا ہے کہ مجموعی حیثیت سے ہم "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کو پاکستان کا پہلا مینی فیسٹو ( ) قرار دے سکتے ہیں۔

۲۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے ولایت سے واپسی (۱۹۰۸) پر اقبال کا ذہن جہاں وطنیت، مغربی تہذیب اور اسلام کے بارے میں صاف تھا وہاں برصغیر کی سیاسی صورت حالات کے متعلق بھی ان کی سوچ ایک واضح سمت اختیار کر چکی تھی۔ چنانچہ جلد ہی انھوں نے اپنی تمام صلاحیتوں کو اس مقصد کے لیے وقف کر دیا کہ مسلمانوں کو اسلام کے نام پر متحد کیا جائے اور ان میں اسلام کا سچا فہم اور حقیقی لگن بیدار کی جائے تاکہ وہ باشعور اور مسلح ہو کر اس جنگ کے لیے تیار ہو سکیں جو اقبال کے نزدیک سیاست کے میدان میں برصغیر کے مسلمانوں کو اپنی ہمسایہ قوم سے ناگزیر طور پر لڑنا تھی۔

اس غرض سے ایک طرف تو انہوں نے "ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" جیسا مضمون اور "شکوہ" "جواب شکوہ" اور "شمع اور شاعر" جیسی اسلامیت انگیز نظمیں اُردو میں لکھیں اور دوسری طرف ایک عظیم منصوبے کے تحت فارسی نظم میں اُن افکار و خیالات کو پیش کرنے کا بیڑا اٹھایا جو اسلام کی سچی تعلیم اور مسلمانوں کی دوبارہ سربلندی کے متعلق ان کے ذہن میں کچھ عرصے سے پرورش پا رہے تھے چنانچہ اس منصوبے کا پہلا حصہ ۱۹۱۵ء میں "اسرارِ خودی" کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کتاب کا جہاں بے شمار لوگوں نے خیر مقدم کیا اور اربابِ فکر و نظر نے اس پر اچھے اچھے تبصرے شائع کیے وہاں کچھ لوگوں نے اس سے شدید اختلاف کیا اور یوں کہنا چاہیئے کہ اقبال کے خلاف ایک مہم کا آغاز کر دیا گیا۔ اس مہم کی رہنمائی "حادثاتِ زمانہ سے" خواجہ حسن نظامی مرحوم نے کی جو اقبال کے عزیز دوستوں میں سے تھے اور برصغیر کے ایک نامور ادیب، صحافی اور سجادہ نشین تھے۔

"اسرارِ خودی" میں ادب اور تصوف کے بارے میں اپنا مؤقف بیان کرتے ہوئے اقبال نے حافظ کی شاعری اور افلاطون کے فلسفے پر خاص طور سے نکتہ چینی کی تھی اور ان کے اندازِ فکر و فن کو مسلمانوں کے لیے، بالخصوص ان کے ذوقِ عمل کے لیے تباہ کن قرار دیتے ہوئے ان کی نئی نسل کو زہریلے اثرات سے خبردار کیا تھا اور جب اقبال نے دیکھا کہ کچھ لوگوں نے ان کے نقطۂ نظر کو صحیح طور سے نہیں سمجھا اور غلط فہمیوں کا شکار ہو گئے ہیں تو اپنے مؤقف کی وضاحت اور معترضین کے جواب میں ان کو کچھ مضامین لکھنا پڑے۔ اس معرکۂ فکر و نظر کے کچھ پہلو تو تلخ اور ناگوار بھی تھے لیکن اس کا بالآخر نتیجہ خوشگوار ثابت ہوا کیونکہ اس کی بدولت ہمارے سرمایۂ ادب میں اقبال کے تین چار مضامین کا اضافہ ہو گیا جو بصورتِ دیگر شاید کبھی نہ لکھے جاتے۔

اس سلسلے کا پہلا مضمون "اسرارِ خودی اور تصوف" ہے جو ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کے "وکیل" (امرتسر) میں شائع ہوا تھا۔ اس میں حافظ کی شاعری اور مسئلہ وحدت الوجود یونانی اثرات کے ذریعے اسلامی

فکر و ادب میں داخل ہوا اور دیکھتے ہی دیکھتے بے شمار صوفیہ نے اس کو عقیدے کے طور پر اختیار کر لیا حالانکہ یہ روح اسلام کے منافی ہے۔ اور مسلمانوں کی قوت عمل کو اس سے ایسا ناقابل تلافی نقصان پہنچا ہے کہ شاید ہلاکو خاں کے ہاتھوں بھی اتنا نقصان مسلمانوں اور ان کی تہذیب کو نہ پہنچا ہو گا۔ اس ضمن میں بعض فارسی شعراء کے علاوہ اقبال نے ایک پنجابی شاعر وحید خاں کا ذکر بھی کیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ وحید خاں کی مثال سے اقبال کا موقف بہت واضح ہو جاتا ہے اور ان کی بات ہر کسی کی سمجھ میں آجاتی ہے۔

حافظ کے متعلق اپنے بیان میں اقبال نے اس بات پر زور دیا ہے کہ ہمیں ان کی شاعری کا تنقیدی جائزہ لیتے وقت اپنے آپ کو اُس عقیدت سے الگ رکھنا چاہیے جو صوفیانہ مشاغل کے باعث بعض لوگوں کو حافظ کی ذات سے پیدا ہو جاتی ہے۔ "اسرار خودی" کے متعلق اشعار سے مقصود ادبی تنقید تھی، حافظ کی ذات کو زیر بحث لانا ہرگز مطلوب نہ تھا۔ اقبال حافظ کی شاعرانہ عظمت کے منکر نہ تھے مگر اس کی شاعری نے جو کم ہمتی، پست اخلاقی اور یوں کہیے کہ ایک طرح کی توہم پرستی کو مسلمان معاشرے میں جنم دیا ہے، اقبال اس کے شدید مخالف تھے۔ اس بحث کے ضمن میں ایک جگہ اقبال نے اپنے نقطۂ نظر کی مندرجہ ذیل لازوال الفاظ میں وضاحت کی ہے۔

"شاعرانہ اعتبار سے میں حافظ کو نہایت بلند پایہ سمجھتا ہوں، جہاں تک فن کا تعلق ہے۔۔۔ جو مقصد اور شعرا پوری غزل میں بھی حاصل نہیں کر سکتے خواجہ حافظ اسے ایک لفظ میں حاصل کرتے ہیں اس واسطے کہ وہ انسانی قلب کے راز کو پورے طور پر سمجھتے ہیں لیکن فردی اور ملّی اعتبار سے کسی شاعر کی قدر و قیمت کا اندازہ کرنے کے لیے کوئی معیار ہونا چاہیے میرے نزدیک وہ معیار یہ ہے کہ اگر کسی شاعر کے اشعار اغراض زندگی میں ممد ہیں تو وہ

شاعر اچھا ہے اور اگر اس کے اشعار زندگی کے منافی ہیں یا زندگی کی قوت کو کمزور اور پست کرنے کا میلان رکھتے ہیں تو وہ شاعر خصوصاً قومی اعتبار سے مضرت رساں ہے۔"

دوسرا مضمون جو خواجہ حسن نظامی کے چند اعتراضات کے جواب میں لکھا گیا تھا، یہاں اس لیے قابل ذکر ہے کہ اس سے "اسلام اور تصوف" کے سوال پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ اور بے عملی اور دنیا سے کنارہ کشی (رہبانیت) کے خلاف اقبال اور اسلام کا موقف واضح تر ہوتا ہے۔ اس مضمون سے ضمناً ہم کو یہ جاننے کا موقع بھی ملتا ہے کہ اقبال کے خلاف اٹھائے گئے اعتراضات کا حدود اربعہ کیا تھا اور معترضوں کے جواب میں اقبال کس بُردباری اور عالمانہ وقار کا ثبوت دیا کرتے تھے۔

تیسرا مضمون بھی دراصل "اسرار" کے بعض معترضین کے جواب میں تحریر کیا گیا تھا۔ مگر یہ معترضین انگلستان کے تھے اور یہ مضمون نامور پروفیسر نکلسن کے نام بطور خط کے بھیجا گیا تھا جنہوں نے ۱۹۲۰ء میں "اسرار خودی" کا انگریزی نظم میں ترجمہ کر کے یورپ میں اس کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا تھا۔ ایک انگریز تبصرہ نگار نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اقبال کا "انسان کامل" جرمن فلسفی نطشے کے فوق البشر (   ) سے ماخوذ ہے حالانکہ اس موضوع پر اقبال کا پہلا مضمون ستمبر ۱۹۰۰ء کے "انڈین انٹی کیوری" (بمبئی) میں اس وقت چھپا تھا جب بقول اقبال وہ نطشے کے افکار سے محض ناواقف تھے۔ اس مضمون سے جو اب سید عبدالواحد کی مرتبہ

میں شامل ہے بخوبی پتہ چلتا ہے کہ

یہ تصور خالص اسلامی ہے اور اقبال نے اگر کسی سے استفادہ کیا ہے تو مسلمان حکما اور بالخصوص عبدالکریم جیلی سے۔ ایک اور تبصرہ نگار مسٹر ڈکنسن نے اقبال کی قوت پسندی اور نظریہ سخت کوشی کو جنگ پسندی اور قوت پرستی سے تعبیر کیا تھا۔ اقبال اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے

ہیں کہ وہ مادی قوت کے نہیں بلکہ اخلاقی اور روحانی قوت کے قائل ہیں اور ان تمام جنگوں کو مردود سمجھتے ہیں جن کا مقصد محض کشور کشائی اور ملک گیری ہو اس ضمن میں اقبال نے "تصادم" کے سیاسی اور اخلاقی پہلوؤں پر روشنی ڈالی ہے اور انسانی انا کی بقا کے سوال سے مختصر مگر دلچسپ اور خیال انگیز بحث کی ہے مسٹر ڈکنسن نے ایک اور اعتراض اقبال پر یہ کیا تھا کہ ان کا فلسفہ اگرچہ عالمگیر اور دلکش ہے لیکن جہاں تک اس کے اطلاق اور براہ راست مخاطبت کا تعلق ہے وہ محدود ہے۔ اور اس کا بیشتر ہرکار مسلمانوں سے ہے۔ اس اعتراض کے جواب سے متعلق حصہ مکتوب کا سب سے قیمتی حصہ ہے۔ یہاں اقبال نے اسلام کے انسانی مؤقف یعنی اس کے تصور اجتماعیت کی حقیقت کو بڑی خوبصورتی سے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کوئی دانشور رنگ و نسل اور جغرافیائی حدود کے غیر انسانی قیود سے اپنے آپ کو آزاد کرلے اور ان افکار کو عملی صورت میں دیکھنے کا آرزومند بھی ہو تو اس کے لیے ناممکن ہے کہ وہ اسلامی معاشرے جیسی وسیع ترین بنیادوں پر قائم ہونے والی سوسائٹی سے قطع نظر کرے۔ ان کا اصرار ہے کہ مسلمانوں سے ان کی دلچسپی جذباتی یا اس وجہ سے نہیں کہ انہوں نے اتفاق سے اس معاشرے میں جنم لیا، بلکہ اس وجہ سے ہے کہ جن اعلیٰ ترین اخلاقی اور انسانی مقاصد کو وہ عزیز رکھتے ہیں، ان کی بہترین نگہداشت اور ترقی اسلامی معاشرے ہی کی بدولت ممکن ہے۔

۴۔ خطبہ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کے ساتھ ہم اقبال کی زندگی اور تحریرات کے ایک نئے اور نہایت نتیجہ خیز دور میں داخل ہوتے ہیں جیسا کہ اوپر کہا گیا ہے ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے واپسی کے بعد ان کی تمام تر توجہ مسلمانوں کو اسلام کی طرف بلانے اور ان میں ایک جداگانہ قومی شعور بیدار کرنے پر صرف ہونے لگی تھی۔ جنگ عالمگیر اوّل اور بالخصوص جلیانوالہ باغ امرتسر کے سانحے (۱۹۱۹) کے بعد سے برصغیر کی سیاسی زندگی بڑی ہنگامہ خیز اور پُر کشش ہوتی جارہی تھی اور مسلمانوں کے قریب

۵۔ "حرف اقبال"، مرتبہ لطیف الدین احمد شیروانی، ص ۶۵۔ ۸۸۔

قریب سب ہی رہنما جن میں مولانا محمد علی، مولانا شوکت علی، مسٹر محمد علی جناح (جو ابھی قائد اعظم نہ ہوئے تھے) ابو الکلام آزاد، ڈاکٹر انصاری شامل تھے، گاندھی اور موتی لال نہرو وغیرہ کیساتھ مل کر سیاسی سرگرمیوں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لے رہے تھے، مگر اقبال عملاً ان سرگرمیوں سے الگ رہے۔ میرے خیال میں بعض ذاتی اور نجی وجوہ کے علاوہ ایک بڑی وجہ اس "کنارہ کشی" کی یہ تھی کہ اقبال ۱۹۰۸ کے بعد سے برصغیر میں مسلمانوں کا (ہندوؤں سے) الگ مستقبل دیکھنے کے آرزو مند اور عادی ہو چکے تھے لہٰذا یہ تمام سیاسی ہنگامہ آرائی جو ہندو مسلم اتحاد کے خالی خولی نعروں سے تشکیل پائی تھی ان کے لیے کوئی دلچسپی نہ رکھتی تھی تاہم ۱۹۲۶ میں وہ احباب کے اصرار پر پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی کی رکنیت کے لیے کھڑے ہوئے اور انتخاب جیت کر گویا انہوں نے عملی سیاست کی طرف پہلا قدم اٹھایا اس کے باوجود ملک کی سیاست میں عملاً وہ کم شریک ہوئے لیکن سیاسی مسائل میں ان کی بالغ نظری اور بصیرت کی شہرت رفتہ رفتہ بڑھ رہی تھی، حتیٰ کہ جب ۱۹۳۰ میں ہندوستان کے پیچیدہ سیاسی اور فرقہ وارانہ مسائل کا حل تلاش کرنے کے لیے بالآخر حکومت برطانیہ نے لندن میں ایک سلسلہ کانفرنس کا انعقاد کیا تو سر آغا خاں اور مسٹر جناح کے ساتھ اقبال بھی مسلمانان ہند کے ایک ذی اثر رہنما کے طور پر اس میں بلائے گئے اس کے بعد سے اپنی وفات تک عملی سیاست میں ان کی دلچسپی برقرار رہی اور اپنے سیاسی افکار کو عملی صورت دینے اور دلانے کا کوئی موقع انہوں نے ہاتھ سے نہ دیا جائے الٰہ آباد خطبہ ان کے اسی فکر و عمل کا ایک شیریں ثمر ہے۔

اس تاریخی خطبے کی اہمیت ایک تو یہی ہے کہ اس میں اقبال نے صاف صاف لفظوں میں پاکستان کا خیال پیش کیا۔ یہ خیال جس لاثانی اسلوب اور جس جذبے اور یقین کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، آپ اسے پاکستان کا مطالبہ اور پیشین گوئی بھی قرار دے سکتے ہیں۔ اصل الفاظ یہ ہیں:

"I would like to see the Panjab, North-West Frontier Province, Sind and Baluchistan amalgamated into a single State. Selfgovernment within the British Empire or without the British Empire, the formation of a Consolidated North-West Indian Muslim State appears to me to be the final destiny of the Muslims, at least of North-West India. . . ."

(میری خواہش ہے کہ پنجاب، صوبۂ سرحد، سندھ اور بلوچستان کو ایک ریاست میں ملا دیا جائے خواہ یہ ریاست سلطنت برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے یا اس سے باہر۔ مجھے تو اب نظر آتا ہے کہ اور نہیں تو شمال مغربی ہندوستان کے مسلمانوں کو بالآخر ایک منظم اسلامی ریاست قائم کرنا پڑے گی)

لیکن اس تاریخی دستاویز کے ساتھ بڑی ناانصافی ہو گی اگر ہم اس کی پاکستان کے بارے میں پیشین گوئی کو تو یاد رکھیں لیکن اس کے دوسرے مطالب و مشمولات سے اغماض برتیں۔ اس تحریر کے درمیانی حصوں میں اقبال نے اس دور کی ہندوستانی سیاست کا منظر دیں منظر جس قابلیت سے بیان کیا اور آئینی مسائل کے بارے میں مسلمانوں کے نقطۂ نظر کو جس مدلل اور مؤثر انداز میں پیش کیا وہ تاریخی اہمیت کا حامل ہے اور ہمارے آئندہ تاریخ دان اس لحاظ سے اس خطبے کو کبھی نظر انداز نہیں کر سکتے۔ لیکن شاید اس سے بڑھ کر اہمیت اقبال کے ان بیانات

کی ہے جو اسلام اور اس کے مؤقف و منہاج کے متعلق الہامی سے انداز میں یہاں جگہ جگہ ملتے ہیں اقبال کے بارے میں عالمِ اسلام کی یہ متفقہ رائے ہے کہ اس دَور میں ان سے بڑا مفکرِ اسلام کوئی اور نہ تھا۔ اس واقعہ کی تصدیق اس خطبے سے بآسانی ہو سکتی ہے۔ قارئین کی توجہ کے لیے ایک دو اقتباس یہاں درج کیے جاتے ہیں تاکہ اندازہ ہو سکے کہ اسلامی حقائق کے میدان میں اقبال نظر و بصیرت کے کس بلند مقام پر کھڑے تھے:

"۔۔۔آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوّت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے، جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اور جسے یقین ہے کہ اسلام کی تقدیر خود اس کے ہاتھ میں ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ہے۔"

"اس تجویز کو سن کر نہ انگریزوں کو پریشان ہونا چاہیئے نہ ہندوؤں کو۔ ہندوستان دنیا میں سب سے بڑا اسلامی ملک ہے اور اگر ہم چاہتے ہیں کہ اس ملک میں اسلام بحیثیت ایک تمدّنی قوت کے زندہ رہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقہ میں اپنی اکثریت قائم کر سکے"

"میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوّت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت و تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانۂ حال کی روح سے بھی قریب تر ہوں گے۔۔۔۔۔"

۵۔ مسلم کانفرنس کا خطبۂ صدارت (مارچ ۱۹۳۱)[۶] الہ آباد کے خطبۂ مسلم لیگ کے تقریباً سوا سال بعد لکھا گیا تھا اور مطالب و اسلوب کے لحاظ سے اس کو اپنے پیشرو کی باز تشکیل سمجھنا چاہیئے، سیاسی حالات کا تجزیہ، مسلمانوں کے جذبات و مؤقف کی ترجمانی اور اسلامیت کا جوش و خروش جیسا خطبۂ الہ آباد میں تھا، وہی رنگ و آہنگ اس میں بھی قائم ہے بڑی خوبی اور یک گونہ تفصیل کے ساتھ اس کے ابتدائی حصوں میں اقبال نے لندن کانفرنس کی کارگزاریوں کا جائزہ لیا اور بتایا کہ کن کن عوامل کے باعث وہ کانفرنس ناکام ہوئی اور فرقہ وارانہ مسئلے کا کوئی مناسب حل تلاش نہ کیا جا سکا۔ یہاں برطانوی حکومت کے طرزِ عمل پر اقبال نے بے باک نکتہ چینی کی ہے اور گاندھی اور دیگر ہندو زعما کے طرزِ فکر اور طریقِ کار کو بے نقاب کیا ہے اور اس کانفرنس کی ناکامی سے مسلمانانِ ہند جس پیچیدہ صورتِ حال سے دوچار تھے اس کے بنیادی پہلوؤں پر تدبر اور بصیرت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔ پھر ان مسائل کو لیا ہے جو کل ہند سطح سے الگ صوبۂ سرحد اور کشمیر میں ہمیں درپیش تھے۔ صوبۂ سرحد کے لیے آئینی اصلاحات کو حاصل کرنا اور اسے ایک پورے صوبے کی حیثیت دلوانا اُس وقت مسلمانوں کی سیاست کا ایک اہم مطالبہ تھا اس خطبے میں جو پیراگراف اقبال نے اس سوال پر لکھے ہیں وہ غور سے پڑھنے کے قابل ہیں کشمیر والا حصہ پڑھ کر ہمیں یقین ہے بیشمار قارئین کو حیرت ہوگی کہ ۱۹۳۲ میں لکھے ہوئے اقبال کے یہ الفاظ آج کی صورتِ حال کو بھی ویسے ہی صداقت کے ساتھ بیان کرتے ہیں جیسے چونتیس پینتیس برس پہلے کرتے تھے۔

"ایسی قوم کا دفعتہً جاگ اُٹھنا جس میں شعلۂ خودی بجھ چکا ہو، غم اور مصائب کے باوجود اُن لوگوں کے لیے مسرت کی بات ہے جو ایشیائی قوموں کی اندرونی کش مکش سے واقف ہیں۔ کشمیر کی تحریک انصاف پر مبنی ہے اور مجھے کوئی شبہ نہیں کہ ایک ذہین اور صناع قوم میں اپنی شخصیت کا احساس نہ محض ریاست بلکہ تمام ہندوستان کے لیے طاقت کا باعث ہوگا۔ البتہ جس چیز کا سب سے زیادہ

۶۔ "حرفِ اقبال"، ص ۸۹-۱۲۱۔

رنج ہے، وہ ہندوستان کی فرقہ وارانہ مخاصمت ہے جس کی وجہ سے ہندوستان کے مسلمانوں کی اپنے کشمیری بھائیوں سے فطری ہمدردی کا ردِعمل یہ ہوا کہ ہندو ایک ظالم نظام کو بچانے کی کوشش کر رہے ہیں جس کا نتیجہ جبر و تشدد اور بدنظمی کے سوا کچھ اور نہیں ہوگا۔"

اسلامی حقائق کا گہرا ادراک اور اسلام کے مستقبل کے بارے میں اقبال کی عمیق فکرمندی اس خطبے کے لفظ لفظ سے عیاں ہے اور ایسے کتنے ہی پیراگراف اس ضمن میں اقبال کے حقیقت بیان اور جادو نگار قلم سے ایسے نکلے ہیں کہ ان کی مثال جدید و قدیم اسلامی لٹریچر میں ذرا مشکل ہی سے ملے گی خطبے کے دوسرے ہی پیراگراف کی ابتدائی سطروں میں اقبال نے مذہب، سیاست اور انسانیت کے باہمی رشتے کو ان لازوال الفاظ میں بیان کیا:

"سیاسیات کی جڑ انسان کی روحانی زندگی میں ہوتی ہے میرا عقیدہ ہے کہ اسلام ذاتی رائے کا معاملہ نہیں ہے بلکہ وہ ایک سوسائٹی ہے یا پھر سوک چرچ ہے۔ سیاسیات میں میری دلچسپی دراصل اس وجہ سے ہے کہ آج کل ہندوستان کے اندر سیاسی تقاصد جو صورت اختیار کر رہے ہیں، وہ آگے چل کر اسلام کی بنیادی ہیئت اور مزاج پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ میں یورپ کی وطنیت کا مخالف ہوں، اس لیے نہیں کہ اگر اسے ہندوستان میں نشوونما کا موقع ملے تو مسلمانوں کو مادی فوائد کم حاصل ہوں گے میری مخالفت تو اس بنا پر ہے کہ میں اس کے اندر ملحدانہ مادہ پرستی کے بیج دیکھتا ہوں جو میرے نزدیک انسانیت کے لیے عظیم ترین خطرہ ہے۔ حب الوطنی بالکل طبعی صفت ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں اس کے لیے پوری جگہ ہے لیکن اصل اہمیت اس کے ایمان، اس کی تہذیب اور اس کی روایات کو حاصل ہے اور میری نظر میں یہی اقدار اس قابل ہیں کہ انسان ان کے لیے زندہ رہے اور ان کے لیے مرے، نہ زمین کے اس ٹکڑے کے لیے جس سے اس کی روح کو کچھ عارضی ربط پیدا ہو گیا ہے۔"

ایک اور جگہ جدید زمانے میں اسلامی تعلیمات کی ضرورت واہمیت کو ایسے مؤثر اور خوبصورت پیرائے میں بیان کیا ہے جو صرف اقبال کر سکتے تھے۔ آج یہ طرزِ بیان اور یہ ذوق یقین کس کو نصیب ہے؟ کانفرنس کے شرکا کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"جس مذہب کی آپ نمائندگی کرتے ہیں، وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے تاکہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں دے ڈالے اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں وہ اب بھی ایک ایسی نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں انسان کا معاشرتی درجہ اس کی ذات رنگ یا اس کے کمائے ہوئے منافع کی مقدار سے نہیں بلکہ اس زندگی سے معین کیا جاتا ہو، جسے وہ بسر کرتا ہے۔ جہاں غربا مال داروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں، جہاں انسانی سوسائٹی معدوں کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہوتی ہو جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی سے شادی کر سکتا ہو، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایہ جمع کرنے کی اس طرح سے اجازت نہ دی جاتی ہو کہ وہ اصلی دولت پیدا کرنے والے پر غلبہ حاصل کر لے۔"

اور اگر اسلامی حقائق کے ادراک میں اقبال کا فہم غیر معمولی تھا تو ان محرکات وعوامل پر بھی ان کی نظر گہری تھی جو اسلامی تعلیمات کے عملی صورت میں ظاہر ہونے کی راہ میں رکاوٹ بنے ہوئے تھے اور بنے ہوئے ہیں۔ چنانچہ اوپر کی سطروں کے بعد ہمیں خبردار کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے بُن لیا ہے، اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے داگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لیے باعثِ شرم

ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو انفرادی، سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں۔"

خطبے کے آخری حصے میں ملت کی تعمیرِ نو کے لیے جو بیش قیمت تجاویز پیش کی گئی ہیں وہ نہ صرف اقبال کے ذہن اور ان کی دردمندی کو ہم پر واضح کرتی ہیں اور ان کے تعمیری اندازِ فکر کی روشن دلیل ہیں بلکہ آزادی اور وسائل کے اس دور میں بھی صحیح سمت میں ہماری رہنمائی کر سکتی ہیں اپنے عوام کی حالت کو بہتر بنانے، اپنے اندر جھانکنے اور غیروں پر تکیہ کیے بغیر سربلند ہونے کی جو تعلیم اس حصے میں دی گئی ہے وہ آج بھی اتنی ہی غور طلب اور لائق عمل ہے جتنی کل تھی۔

۶۔ جس مضمون[۷] کا ہم اب ذکر کرنے والے ہیں اگرچہ ایک پیچیدہ مذہبی سوال پر روشنی ڈالنے کی غرض سے لکھا گیا تھا، لیکن جیسا کہ اقبال کا (اور اس اعتبار سے شاید ہر بڑے مفکر اور دانشور کا) انداز رہا ہے کہ جب وہ کسی اہم مذہبی، سیاسی یا فلسفیانہ مسئلے پر اظہارِ خیال کرنے اور اس کی گتھیاں سلجھانے لگتے ہیں تو پھر اپنے علم و نظر کے مطابق اس سوال کے پس منظر و پیش منظر کو اس طرح واضح کرتے ہیں اور اس سے متعلق باریک سے باریک نکتے اور مشکل سے مشکل بحث کو اپنی تحریر کے بہاؤ میں اس طرح سمیٹ لیتے ہیں کہ ان کا مضمون محض سوال کی حد تک اہم نہیں رہتا بلکہ اس کی اہمیت اور افادیت کی سرحدیں اس سوال کی حدوں سے نکل کر مشرق و مغرب اور ماضی، حال اور مستقبل تک پھیل جاتی ہیں۔

ہوا یوں کہ ایک مرحلہ پر (۱۹۳۴ء) اقبال کے لیے یہ ناگزیر ہو گیا کہ وہ قادیانی عقائد کے مذہبی و سیاسی نتائج و اثرات پر ایک حتمی بیان جاری کریں، اور جمہور مسلمانوں کے احساسات کو نہ صرف ملک کی غیر مسلم سیاسی جماعتوں بلکہ ایوان حکومت تک پہنچائیں چنانچہ ایک مختصر مگر واضح مضمون

۷۔ "حرف اقبال" ص ۱۲۲۔ ۱۳۹۔

کے ذریعے اقبال نے یہ فرض انجام دیا۔ اس مضمون کو دیگر افراد اور جماعتوں نے کس رنگ میں لیا، اس کا تذکرہ یہاں ضروری نہیں، لیکن پنڈت جواہر لال نہرو نے اس سے پیدا ہونے والے سوالات پر کلکتے کے مشہور رسالے "ماڈرن ریویو" میں ایک چھوڑ کے بعد دیگرے تین مضامین شائع کیے؟ پنڈت نہرو کے وہ مضامین بھی اب اپنی اہمیت کھو چکے ہیں لیکن ان مضامین کے جواب میں علامہ اقبال نے جو مفصّل اور جامع مضمون سپردِ قلم کیا، حقیقت یہ ہے کہ اس کی اہمیت ہمارے لیے ہمیشہ باقی رہے گی۔ نہ صرف اس لیے کہ اس میں جگہ جگہ انمول اور نادر افکار کا اظہار ہوا ہے بلکہ یہ مضمون اس بات کا نمونہ ہے کہ اہم قومی مسائل میں دوستوں اور دشمنوں کے سوالات کا جواب کس دقتِ نظر، ذمہ داری اور عرق ریزی سے دینا چاہیے اور علمی بحث و نظر کی کون سی سطح پیشِ نظر رکھنی چاہیے۔

نبوت کے تاریخی اور نفسیاتی پس منظر کے بعض نہایت اہم، لطیف اور عام نظروں سے اوجھل پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال نے بڑے سادہ اور واضح لفظوں میں ختمِ نبوت کے حقیقی مفہوم کو بیان کیا ہے:

"ختمِ نبوت کے تصور کی تہذیبی قدر و قیمت کی توضیح میں نے کسی اور جگہ کر دی ہے۔ اس کے معنی بالکل سیدھے ہیں۔ محمد صلعم کے بعد جنہوں نے اپنے پیروؤں کو ایسا قانون عطا کر کے جو ضمیرِ انسان کی گہرائیوں سے ظہور پذیر ہوتا ہے، آزادی کا راستہ دکھایا، کسی اور انسانی ہستی کے آگے روحانی حیثیت سے سرِ نیاز خم نہ کیا جائے۔ دینیاتی نقطۂ نظر سے اس نظریہ کو یوں بیان کر سکتے ہیں کہ وہ اجتماعی اور سیاسی تنظیم جسے اسلام کہتے ہیں، مکمل اور ابدی ہے۔ محمد صلعم کے بعد کسی ایسے الہام کا امکان ہی نہیں ہے جس سے انکار کفر کو مستلزم ہو۔ جو شخص ایسے الہام کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اسلام سے غداری کرتا ہے۔"

اس دلچسپ، نکتہ آفریں اور ایمان افروز بحث کے بعد اقبال نے تجدید و احیا کی اُن تحریکوں کا ذکر کیا ہے جو انیسویں صدی کے اوائل سے اسلامی دنیا میں اُبھریں اور بتایا ہے کہ اصلاح و بیداری کی ان کوششوں نے جن کے بنیادی ماخذ اسلام کے اندر ہی تلاش کرنے چاہئیں مسلمانوں کے جمود کو توڑا اور ان میں ایک طرف اسلامی تعلیمات کا سچا شعور اور دوسری طرف جدید زمانے سے باخبری پیدا کی اس ضمن میں اقبال نے عبدالوہاب نجدی، جمال الدین افغانی، اور سرسید احمد خاں کی شخصیتوں پر نہایت وقیع اور فکر انگیز تبصرے کیے ہیں مختصراً اقبال کا تجزیہ یہ ہے کہ ہمارے جدید مصلحین تین محاذوں پر جمود اور تلبیس کی طاقتوں کے خلاف نبرد آزما ہوئے وہ محاذ یہ ہیں: (۱) ملائیت، (۲) تصوّف (۳) ملوکیت،

ملائیت، تصوف اور ملوکیت کے بارے میں اقبال نے اپنے اشعار میں کئی مقامات پر اظہار خیال کیا۔ "جاوید نامہ" میں ملوکیت اور "اسرار خودی" کے بعد کے علمی معرکوں میں تصوف خصوصیت سے زیر بحث رہا، لیکن اس مضمون میں اقبال کی آرا جس اختصار، توازن اور جامعیت کے ساتھ بیان ہوئی ہیں، اس نے مضمون کی قدر و قیمت کو بڑھا دیا ہے۔ ملائیت کے متعلق لکھتے ہیں: "علما ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن صدیوں کے مرور سے خصوصاً زوال بغداد کے زمانے سے وہ بے حد قدامت پرست بن گئے اور آزادیٔ اجتہاد کی مخالفت کرنے لگے۔" تصوف کی موجودہ صورت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: "مسلمانوں پر ایک ایسا تصوف مسلط تھا جس نے حقائق سے آنکھیں بند کر لی تھیں جس نے عوام کی قوتِ عمل کو ضعیف کر دیا تھا اور ان کو ہر قسم کے توہمات میں مبتلا کر رکھا تھا۔ تصوف اپنے اس اعلیٰ مرتبے سے جہاں وہ روحانی تعلیم کی ایک قوت رکھتا تھا نیچے گر کر عوام کی جہالت اور زود اعتقادی سے فائدہ اٹھانے کا ذریعہ بن گیا تھا۔" مضمون کے آخری حصے میں اقبال نے عالم اسلام، بالخصوص ترکی

میں اُن تبدیلیوں اور اصلاحات سے بحث کی ہے جو مصطفیٰ کمال کی قیادت میں نافذ کی گئی تھیں اور جن کی بنا پر پنڈت نہرو اسی غلط فہمی یا خوش فہمی میں مبتلا تھے کہ ترک اسلام سے برگشتہ ہو گئے ہیں۔ یہ حصۂ مضمون بڑا خیال انگیز اور اقبال کی وسعت نظر اور حقائق بینی کی غیر معمولی صلاحیت کا ثبوت ہے۔ قارئین سے گزارش ہے کہ وہ اس حصۂ مضمون کا بہ نظر غائر مطالعہ کریں، بالخصوص اس حصے کا جس میں اقبال مذہب و سیاست کی یک جائی اور علیحدگی اور اسلام اور جدید قومیت کے نازک اور اہم مباحث سے عہدہ برآ ہوتے ہیں۔ بہت سے اور مقامات نظم و نثر کی طرح یہ حصۂ مضمون بھی اس امر کی ایک روشن دلیل ہے کہ اس دور میں اسلامی حقائق کا جو فہم اللہ تعالیٰ نے اقبال کو بخشا تھا وہ صدیوں میں کسی مومن کو ارزانی ہوتا ہے۔

۷۔ "جغرافیائی حدود اور مسلمان" ۸ اقبال کا آخری نثری مضمون تھا جو ان کی وفات سے محض چند ماہ پہلے لاہور کے ایک اردو روزنامے "احسان" میں شائع ہوا۔ یہ مضمون اس امر کی شہادت ہے کہ اقبال نے اسلام، وطنیت اور برصغیر میں مسلمانوں کی سیاست کے بارے میں جو موقف ولایت سے واپسی پر اختیار کیا تھا۔ آخری وقت تک وہ اس کی اشاعت و استحکام میں لگے رہے اور اس پر جب اور جس جانب سے بھی کوئی وار ہوا، اس کا جواب دینے اور اپنے موقف کی سچائی اور حقانیت ثابت کرنے میں کوئی دقیقہ ان سے فروگزاشت نہ ہوا۔

۱۹۳۷ء کے اواخر یا ۱۹۳۸ء کے اوائل کی بات ہے کہ انڈین نیشنل کانگریس کے ایک ہم نوا مولانا حسین احمد مدنی نے اپنی بعض تقریروں میں اس بات پر زور دیا کہ "اقوام اوطان سے بنتی ہیں"۔ جدید مغرب زدہ افراد یا پنڈت نہرو جیسے غیر مسلموں کی زبان سے اس قسم کا جملہ شاید اقبال کے لیے باعثِ حیرت نہ ہوتا لیکن یہ کلمات جب دیوبند جیسے اہم دینی مرکز

۸۔ "مقالاتِ اقبال" مرتبہ سید عبدالواحد معینی، مطبوعہ لاہور ۱۹۶۳ء۔ ص ۲۸۱ - ۲۹۵۔

سے وابستہ ایک برگزیدہ عالم کے منہ سے نکلے تو اقبال کو حیرت کے علاوہ دُکھ بھی ہوا۔ اس دُکھ اور حیرت کا اظہار پہلے تو اُس لاجواب قطعہ کی صورت میں ہوا جو چھپتے ہی زبان زد خلائق ہو گیا،۹ لیکن اس کے بعد بھی جب حسین احمد مدنی اپنی بات پر اڑے رہے بلکہ ان اشعار میں استعمال شدہ لفظ "ملّت" اور "قوم" کے مفروضہ فرق میں اُلجھ گئے تو اقبال کو ناچار نثر کا پیرایہ اختیار کرنا پڑا اور اس طرح اس یادگار مضمون کا ہمارے ادبی سرمایے میں اضافہ ہوا۔

اس مضمون میں ایک بار پھر اقبال نے جدید وطنیت کی انسانیت کُش اصل کو بے نقاب کیا ہے اور اس کے مقابلے میں اسلام نے نسل آدم کو جن انسانی بنیادوں پر متحد ہونے کی عملاً دعوت دی ہے اس کی حقیقت بڑے مؤثر دلائل کے ساتھ بیان کی ہے۔

اس بحث کے دوران بھی اقبال کے قلم سے ایسے ایسے نادر اور حقیقت ترجمان جملے نکلے ہیں کہ جی بے اختیار ان کی داد دینے کو چاہتا ہے مسئلہ قومیت میں اسلامی موقف کو بیان کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں:

"..... جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں، بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اُس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے ... یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام

۹۔ لطیف بیان اور حسن استدلال کا وہ شاہکار یوں ہے:

عجم ہنوز نہ داند رموز دیں ورنہ ، ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است

سرود بر سرِ منبر کہ ملّت از وطن است ، چہ بے خبر ز مقام محمدِ عربی است

بمصطفٰیؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست ، اگر بہ اُو نرسیدی تمام بولہبی است ،

دیا کہ دین نہ قومی ہے، نہ نسلی ہے، نہ انفرادی، نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتہً انسانی ہے اور اس کا مقصد باوجود تمام فطری امتیازات کے عالمِ بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستورالعمل قوم اور نسل پر بنا نہیں کیا جاسکتا۔۔۔۔۔"

مضمون کے درمیانی حصے میں اقبال نے "ملّت" اور "قوم" کی فرضی تفریق پر بہت دلچسپ اور ایمان افروز بحث کی ہے اور مرحوم حسین احمد مدنی اور ان کے ہم خیالوں کی غلط فہمی دور کرنے کے لیے محکم دلائل پیش کیے ہیں۔

مضمون کے آخری دو پیراگراف میں اقبال نے اپنے موقف کو اس قدر دانشگاف لفظوں میں بیان کیا ہے کہ اس سے واضح تر الفاظ کا ملنا دشوار تھا اور جس دور سے ہم گزر رہے تھے اس کا تقاضا تھا کہ ہم میں سے کوئی کہنے والا اس بات کو ایسے ہی دو ٹوک اور بے باک طریق سے کہہ دیتا۔

جب سے جدید سیاسی شعور کا برصغیر میں آغاز ہوا تھا، مسلمانوں کا ذہن شعوری یا نیم شعوری طور پر ایک تذبذب اور تضاد کا شکار تھا۔ یہ تذبذب اور تضاد اس کشمکش کے باعث پیدا ہوا تھا کہ ملک کی آزادی مقدم ہے یا حاصل ہونے والی آزادی میں مسلمانوں کے حقوق کا تحفظ۔ ملک کی غلامی کے خلاف اور جدوجہد آزادی کے حق میں ایسا جوش و خروش پایا جاتا تھا کہ بے شمار مسلمان یہ کہتے ہوئے ہچکچاتے تھے کہ وہ آزادی سے پہلے یہ جاننا اور طے کرنا ضروری سمجھتے تھے کہ آنے والی آزادی میں خود ان کی پوزیشن کیا ہوگی۔ آزادی کے متوالے مسلمانوں کو یہ اندیشہ رہتا تھا کہ اس سوال کا اُٹھانا حریت پسندی اور حب الوطنی کے خلاف نہ سمجھا جائے۔ ادھر گاندھی اور نہرو کی ہندو مسلم اتحاد کے لیے زبانی خدمت ( ) نے ایک ایسی فضا پیدا کر رکھی تھی کہ یہ جھجک بالکل فطری معلوم ہوتی تھی اس دباؤ کے باوجود جب کوئی حقیقت پسند

اور سیاسیات کا شعور رکھنے والا مسلمان ذرا ٹھنڈے دل سے سوچتا تو اس کی سوچ کا فیصلہ اس عام فضا اور عام بہاؤ کے خلاف ہوتا تھا۔ اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے بے جھجک اور بلا خوفِ لائم یہ کہا کہ ہمیں ایسی "آزادی" ہرگز ہرگز مطلوب نہیں جس میں ہماری حیثیت غیر یقینی یا بے آبرومندانہ ہو۔ یہی حقیقت پسندی، جرأت مندی اور بے باکی اقبال کو بے شمار دوسرے مسلمان "رہنماؤں" اور سیاست دانوں سے ممتاز کرتی ہے ذیل کی سطریں کتنا بڑا ثبوت اس امر کا ہیں کہ اقبال کی ذہانت و بصیرت کو فریب دینا یا ان کی زبان و قلم کو کسی تذبذب میں اُلجھانا کس قدر ناممکن تھا۔ موضوعِ بحث کو سمیٹتے ہوئے فرماتے ہیں:

"مسلمان ہونے کی حیثیت سے انگریز کی غلامی کے بند توڑنا اور اس کے اقتدار کا خاتمہ کرنا ہمارا فرض ہے اور اس آزادی سے ہمارا مقصد یہی نہیں کہ ہم آزاد ہو جائیں بلکہ ہمارا اول مقصد یہ ہے کہ اسلام قائم رہے اور مسلمان طاقتور بن جائے۔ اس لیے مسلمان کسی ایسی حکومت کے قیام میں مددگار نہیں ہو سکتا جس کی بنیادیں انہی اصولوں پر ہوں جن پر انگریزی حکومت قائم ہے ایک باطل کو مٹا کر دوسرے باطل کو قائم کرنا چہ معنی دارد؟"

پھر فرمایا:

"ہم تو یہ جانتے ہیں کہ ہندوستان کلیتہً نہیں تو ایک بڑی حد تک دارالسلام بن جائے لیکن اگر آزادیٔ ہند کا نتیجہ یہ ہو کہ جیسا دارالکفر ہے ویسا ہی رہے یا اس سے بھی بدتر بن جائے تو مسلمان ایسی آزادیٔ وطن پر ہزار مرتبہ لعنت بھیجتا ہے۔ ایسی آزادی کی راہ میں لکھنا، بولنا، روپیہ صرف کرنا، لاٹھیاں کھانا، جیل جانا، گولی کا نشانہ بننا، سب کچھ حرام اور قطعی حرام سمجھتا ہے۔"

الغرض اقبال کے یہ مضامین اپنے افکار کی گوناگونی، صداقت اور گہرائی، اسلوب کی دلکشی، وضاحت اور بے باکی اور اپنی افادیت کے دوام کے باعث ہمارے لیے بڑی

اہمیت کے حامل ہیں۔ ان کے آئینے میں نہ صرف ہمیں اپنے ماضی قریب کی جدوجہد صاف دکھائی دیتی ہے بلکہ مستقبل کے لیے نشان منزل بھی ملتا ہے:

پاکستان کی تعمیرِ نو اور اقبال

پاکستان کونسل لاہور نے اب کے یوم اقبال کی تقریب پر جو عنوان گفتگو کیلئے تجویز کیا ہے میں اس کی داد دیئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ آج کے حالات میں یہ عنوان دراصل ہماری حقیقت پسندی کا ایک واضح ثبوت ہے۔ اقبال شاعر بھی تھے۔ اقبال فلسفی اور صوفی بھی تھے۔ اقبال مدبر اور سیاستدان بھی تھے اور اقبال مشرق بالخصوص عالم اسلام کے ایک عظیم مفکر بھی۔ اقبال کی یہ سب حیثیتیں اپنی اپنی جگہ پر مسلّم ہیں اور کسی ہوش مند انسان اور دیانت دار مبصر کے لیے ان شعبوں میں ان کی عظمت فکر و نظر سے انکار ممکن نہیں۔ تاہم ان سب حیثیتوں سے الگ اور بالا اقبال کی ایک اور اہم حیثیت بھی ہے جس کی طرف ہم نے کچھ زیادہ توجہ نہیں دی۔ اس کی غالباً سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اُردو تنقید ابھی تک اسی ڈگر پر چل رہی ہے جس پر آج سے کوئی سو برس پہلے اس نے اپنا سفر شروع کیا تھا۔ ہم آج بھی اسلوب

بیان، تشبیہ و استعارہ، بندشِ الفاظ اور اسی قبیل کے دوسرے محاسنِ لفظی پر جان دیتے ہیں اور اپنے شعر و ادب کے ضمن میں بیشتر انہی کا ذکر کرتے ہیں لیکن ان محاسن لفظی کے پیچھے جو تعمیری ذہن اور جو عظیم تخیل کسی اقبال جیسے بڑے فنکار کے یہاں کارفرما ہوتا ہے ہم فطرتاً اسے نظر انداز کرنے کے عادی ہیں۔ خدا کا شکر ہے کہ اِدھر کچھ عرصے سے اقبال کے سلسلے میں ان تعمیری اور قومی اہمیت کے گوشوں پر بھی نگاہ پڑنے لگی ہے۔ آج کے موضوع پر دعوتِ اظہار اسی لیے میرے خیال میں لائقِ تحسین ہے۔

اگر ان مصنوعات کا، ان امور کا، ان مسائل کا شمار کیا جائے جن میں اقبال کو زندگی بھر گہری دلچسپی رہی اور جن کی خاطر انہوں نے اپنا جگر خون کیا، تو ان کی تعداد خاصی نکلے گی۔ اقبال کو انسان اور اس کے مقام و مستقبل سے بہ طور ایک مخلوق اور جنس کے بے پناہ دلچسپی تھی اور کائنات کی اعلیٰ ترین حقیقت یعنی ذاتِ باری تعالیٰ اور اس کے عرفان و معرفت سے بے حد شغف تھا۔ اقبال کو حسن کی ہر ادا سے اور عشق کی ایک ایک کیفیت سے والہانہ دلبستگی تھی۔ باوجود انکار و انکسار کے اقبال کو شاعری اور اس کے فن سے نہایت گہرا لگاؤ تھا اس نسبت سے انہوں نے نہ صرف اُردو، فارسی اور کسی حد تک عربی بلکہ انگریزی اور جرمن شاعری کا بھی وسیع مطالعہ کیا تھا۔ انہیں صرف داغؔ، غالبؔ، رومیؔ، حافظؔ، عطارؔ اور خسروؔ ہی کے نہیں بلکہ شیکسپیئرؔ، ملٹنؔ، ورڈز ورتھؔ، شیلےؔ، بائرنؔ، گوئٹےؔ، شیلرؔ اور ہائناؔ سے بھی تعلقِ خاطر تھا۔ اقبال کو مذاہب اور تہذیبوں کے عروج اور زوال سے، جدید مغربی ثقافت اور جدید سائنسی علوم سے اور ان کے عمل و ردِ عمل سے بھی مبصرانہ اور ناقدانہ وابستگی تھی ان کے علاوہ اور بھی کتنے ہی ایسے مسائل و معاملات تھے جن کو اقبال نے ہمیشہ اپنے دل کے قریب پایا۔ انہیں فلسطین سے عربوں کے نکالے جانے اور وہاں ایک یہودی ریاست قائم ہونے کا دکھ تھا۔ ترکوں

کے لیے اپنی بے پناہ ہمدردیوں کے باوصف ان کا دل جدید ترکی کی بعض اصلاحات پر ناخوش تھا۔ ان کی نگاہ سوویٹ روس، جدید چین، افغانستان، ایران اور نہ جانے کہاں کہاں تھی۔ مختصر یوں کہنا چاہیئے کہ اقبال ایسے زندہ اور زندگی کے دلدادہ انسان تھے کہ انہیں زندگی کے ہر رُخ اور ہر پہلو سے گہری دلچسپی تھی اور ان کی دلسوزی کی کوئی حد، کوئی تھاہ نہ تھی۔ تاہم ان تمام دلچسپیوں اور دل سوزیوں میں ایک معاملہ ایسا بھی تھا جس پر ان کی توجہ غالباً سب سے زیادہ عرصے تک رہی اور جس پر انہوں نے اپنی صلاحیتوں اور توانائیوں کا بیشتر حصہ صرف کیا۔ یہ مسئلہ تھا برصغیر کے مسلمانوں کے مستقبل کا جسے ہم بآسانی اور بلاخوف تردید پاکستان اور اس کی تعمیرِ نو کا مسئلہ بھی کہہ سکتے ہیں۔

میرے نزدیک پاکستان کی تعمیرِ نو اور اقبال، ایسے موضوع پر دو پہلوؤں سے گفتگو ہو سکتی ہے۔ اس پہلو سے کہ پاکستان کے بنانے اور بننے میں اقبال کا کیا اور کتنا حصّہ ہے اور دوم اس مسلم ریاست کے قیام سے اقبال کیا مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے اور اس کی تخلیق و تعمیر کے بارے میں ان کا مؤقف کیا تھا۔ اب اتنی بات تو ہر کوئی جانتا ہے کہ اقبال پاکستان کے بانیوں میں سے ہیں اور ہندوستان کی تقسیم اور ایک آزاد مسلم ریاست کے قیام کا باقاعدہ خواب سب سے پہلے انہوں نے ہی دیکھا تھا لیکن اس خواب کے پیچھے کیا کیا حقائق کارفرما تھے اور خود خواب دیکھنے والے نے اپنے خواب کی تعمیر کیلئے کس کس میدان میں کیا کیا معرکے سر کیے، اس کا حال سب پر عیاں نہیں۔ کم از کم اس کی مربوط داستان بہت کم ذہنوں میں محفوظ ہو گی لہذا پہلے مَیں اپنی تاریخ کے اس باب کو مختصراً بیان کرتا ہوں۔

اقبال ۱۹۰۸ء میں جب انگلستان سے وطن لوٹے تو مستقبل کے بارے میں ان کا ذہن خاصا صاف تھا۔ واپسی پر دو کام انہوں نے نہایت مستعدی سے اپنے ہاتھ میں لیے۔ انہوں

نے یورپ کے جغرافیائی اور مادہ پرستانہ تصوّرِ قومیت کے مقابلے میں مسلم قومیت کا تصور پیش کرنا شروع کیا اور اپنی نظم و نثر کی قوت کو اس محاذ پر لگا دیا۔ یورپ کی قومیت انسانی وحدت اور اتحاد کی دشمن تھی۔ اس نے زبان، رنگ، نسل اور اقتصادی اغراض کی بنا پر انسانوں کو متحارب گروہوں میں بانٹ رکھا تھا اور اس کی بدولت ہر طرف نفرت کی آگ بھڑک رہی تھی۔ اسلام نے انسانی معاشرے کو رنگ، نسل، زبان اور اقتصادی اغراض کی تنگ حدود سے نکال کر اسے توحید سے آشنا کیا تھا اور انسانی وحدت کا نہایت وسیع تخیل بخشا تھا۔ اقبال نے اپنی خداداد صلاحیتوں سے کام لے کر اس تخیل کو عام کیا اور اسے نکھارا اور انڈین کانگریس کی طرف سے پیش کردہ متحدہ ہندوستانی قومیت پر ضرب کاری لگا کر حصول پاکستان کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹ کو دور کیا۔

اسلام کے بارے میں ہمارا ایمان باوجود ہمارے بے پناہ جذباتی لگاؤ کے کمزور ہو چکا تھا۔ اقبال نے یورپ کے جدید فکر و فلسفہ کے مقابلے میں اسلام کی حقانیّت پر نہایت پُراعتماد لہجے میں زور دے کر ہمارے ایمانوں کو نہ صرف سنبھالا دیا بلکہ ہمارے سینوں میں اسکی محبت کی ایک نئی شمع روشن کر دی اس کی بدولت اپنے مستقبل کے ساتھ ساتھ خود اسلام کے مستقبل پر ہمارا ایمان بحال ہو گیا۔

مسلم قومیّت اور اسلام کی حقانیّت پر ہمارے ایمان کو تازہ دم اور مضبوط کرنے کے بعد اقبال عملی سیاست میں داخل ہوئے۔ ۱۹۳۰ء میں تقسیم ہند کی واضح تجویز پیش کرنے کے علاوہ انہوں نے قائداعظمؒ کے ساتھ مل کر مسلم لیگ کی تنظیم نو میں نہایت اہم کردار ادا کیا۔ بیماری کے باوجود انہوں نے اپنی زندگی کے آخری چند سال پاکستان کی عملی جدوجہد میں بہت وسیع حصہ لیا: پنجاب میں تنظیم کی قیادت کی۔ اور قائداعظمؒ کے فکر کو متاثر کیا۔ اسی ضمن میں یہ

نہ بھولنا چاہیئے کہ جب اقبال جیسی بین الاقوامی شہرت کی مالک شخصیت مسلم لیگ میں شامل ہو گئی اور اس نے اپنا سارا وزن اور وقار تحریک پاکستان کے پلڑے میں ڈال دیا تو اس سے عالمی رائے عامہ کو اپنی طرف کھینچنے اور ہندو کانگریس کے موقف کو کمزور کرنے میں کتنی مدد ملی ہو گی اس سے برطانیہ کے بعض ارباب فکر و اختیار بھی متاثر ہوتے اور خود گاندھی اور نہرو کی بڑھتی ہوئی خود اعتمادی اور مقبولیت کا سیلاب تھمنے لگا۔

اب میں موضوع کے دوسرے پہلو کی طرف آتا ہوں۔ ہم اپنی تعمیر نو میں اقبال سے کیا رہنمائی اور مدد حاصل کر سکتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس رہنمائی اور مدد کا تعلق براہ راست ان تصوّرات اور آرزوؤں سے ہے جو اقبال کے دل میں پاکستان کے مستقبل کے خاکے کے بارے میں موجزن تھیں اور جن کو رُوبہ عمل دیکھنے کے لیے وہ زندگی بھر بے قرار رہے۔ بالکل قدرتی اور منطقی بات ہے کہ اقبال نے مسلم قومیت کو جس نقطہ نظر سے دیکھا اور اس کے ساتھ انسانیت کی جو فلاح وابستہ کی وہ ہم سے توقع رکھتے تھے کہ جب ہم ایک آزاد اور خود مختار ریاست قائم کریں تو اس کو برقرار رکھیں اور اس کو فروغ دیں تاکہ اس کے اثرات پہلے عالم اسلامی میں اور پھر ساری دنیا میں پھیل سکیں اس ضمن میں ان کے لیکچر، ملّت بیضا پر ایک عمرانی نظر، سے ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصور اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک ہم اصول اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں۔ بالفاظ دیگر اسلامی تصور ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں۔ جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے

وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدّس روایات کی اصطلاح میں، خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی، ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا۔" یہ ارشاد ۱۹۱۰ء کا تھا۔ وفات سے فقط چند ہفتے پہلے حسین احمد مدنی کے جواب میں ان کا جو مضمون لاہور کے روزنامہ احسان میں شائع ہوا تھا اب ذرا اسے بھی سنیئے :۔

"اگر عالم بشریت کا مقصد اقوام انسانی کا امن و سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام قرار دیا جائے تو سوائے نظام اسلامی کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن ہی میں نہیں آسکتا۔ کیونکہ جو کچھ قرآن سے میری سمجھ میں آیا ہے۔ اس کی رُو سے اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نظر کو یکساں بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے۔"

اس سے واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک ایک خالص انسانی ضمیر کی تخلیق ہماری تعمیر نو کا سنگ بنیاد ہونا چاہیئے لیکن یہ انسانی ضمیر ہوا میں تخلیق نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے ضروری ہے ہم اسلام کو محض ایک مذہب محض ایک نظام عبادت، محض ایک فقہ یا محض ایک ثقافت سمجھنا ترک کر دیں اور اس کے معاشرتی تصوّرات کو جو شاخ توحید سے براہِ راست پھوٹے ہیں اپنا کر اسلام کے اجتماعی فیض کو اپنے لیے اور دوسروں کے لیے عام کریں۔ اقبال جس اسلام کا شیدائی اور علمبردار تھا اس کی تصویر خود ان کے قلم نے یوں کھینچی ہے۔ نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں۔

"میں نے بیس برس سے زائد دنیا کے فلسفہ کا مطالعہ کیا ہے اور اس کی بدولت میرے اندر یہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ میں تعصّب سے بالاتر ہو کر اپنی رائے قائم کر سکوں اور

دنیا کے واقعات پر غیر جانبدارانہ طریقہ سے غور کر سکوں۔ میری شاعری کا مدعا اسلام کی وکالت نہیں ہے بلکہ میری قوتِ طلب صرف اس چیز پر مرکوز رہی ہے کہ دنیا کے سامنے ایک عالمگیر تعمیری نصب العین پیش کر دی۔ لیکن اس نصب العین کا خاکہ مرتب کرتے وقت میرے لیے اس نظام سے قطع نظر کر لینا ممکن نہ تھا جس کی غائت وجود ہی یہ ہے کہ دنیا سے ذات پات، دولت مرتبہ اور نسل و رنگ کے امتیازات مٹا دیئے جائیں۔"

اپنے مشہور الٰہ آباد والے خطبے میں ایک جگہ فرماتے ہیں۔

"آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہوا ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہن انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے۔ جس کا عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست دونوں کی زندگی میں غیر معمولی اہمیت حاصل ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا ہے"

اس خطبے کا ایک اور اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظّم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازن قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس امر کا موقع ملے گا کہ وہ ان اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اس پر قائم ہیں اس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہے۔ اس سے نہ صرف ان کے صحیح معانی کی تجدید ہو سکے گی بلکہ وہ زمانہ حال کی روح سے بھی قریب ہو جائیں گے۔"

امید ہے اسلام کے بارے میں اقبال کی محبت، آرزو اور موقف کا آپ کو کچھ اندازہ

ہو گیا ہوگا۔ اگر ہم پاکستان میں اقبال کی بصیرت سے فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں تو یہ کام اسلام کے حق میں نعرے لگانے سے پورا نہیں ہو سکتا۔ اسلام کے جوہر کو عربی شہنشاہیت کے اثرات سے پاک کرنا اور اس کے حقیقی معانی کو زمانہ حال کی روح سے قریب تر ہونے کا موقع بہم پہنچانا یہ ہے وہ عظیم اور کٹھن کام جسے اقبال قیام پاکستان کے ایک تصوّر کے طور پر ہمارے سپرد کرتے ہیں۔ یہ ایک چیلنج ہے۔ علمی و عملی۔ نظریہ پاکستان کی روح بس یہی ہے۔ معلوم نہیں ہم اس فریضہ سے کب تک گریز کرتے رہیں گے۔ بہرحال پاکستان کی تعمیرِ نو اس فرض کی انجام دہی کے بغیر ممکن نہیں اس ضمن میں مَیں ایک اقتباس اقبال کی تحریر سے آپ کے سامنے اور پیش کرنا چاہتا ہوں۔ ۱۹۳۲ء والے اپنے وقیع خطبہ صدارت میں ایک مقام پر اسلام کی انقلابی تعلیمات کا ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں

”مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنہیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے چن لیا ہے اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے (اگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لیے باعثِ شرم ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی، سیاسی اور نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لیے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں۔“

علامہ نے اپنی تمام نظم و نثر میں اور قائداعظم کے نام خطوط میں مسلمانوں کی معاشی پسماندگی اور افلاس کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ علامہ کی پہلی تصنیف جو ۱۹۰۲ء میں شائع ہوئی علم الاقتصاد تھی جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ معاشی مسائل کی اہمیت کا احساس و شعور ان کو شروع ہی سے حاصل ہو گیا تھا اس کے بعد وہ ہر موقع پر اپنے عوام کی اقتصادی

بہتری پر زور دیتے رہے۔ قائدِ اعظمؒ کے نام اپنے ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء والے خط میں تو اس مسئلے پر خاصی تفصیل سے بحث کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک کسی قوم کی سیاسی ہستی کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کر سکے اس کے لیے بے سود ہے۔ متذکرہ خط میں ایک جگہ فرماتے ہیں "مسلم لیگ کا مستقبل اس امر پر موقوف ہے کہ وہ مسلمانوں کو افلاس سے نجات دلانے کے لیے کیا کوشش کرتی ہے۔ اگر لیگ کی طرف سے مسلمانوں کو افلاس کی مصیبت سے نجات دلانے کی کوئی کوشش نہ کی گئی تو مسلمان عوام پہلے کی طرح اب بھی لیگ سے بے تعلق ہی رہیں گے۔" اس جملے میں مسلم لیگ کی متوقع وفات کی پیشین گوئی تو پیغمبرانہ ہی ہے لیکن اس سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک سیاسی زندگی کے استحکام کا راز عوام کے افلاس کو دور کرنے میں پوشیدہ ہے۔ مذکورہ خط میں علامہ کی یہ تجویز یا آرزو وضاحت کے ساتھ درج ہے کہ جب اسلامی مملکت وجود میں آجائے تو اس بنیادی مسئلے کے حل کے لیے ہم ایک ایسی سوشل ڈیموکریسی اختیار کریں جسے شریعت کی تائید و حمایت حاصل ہو۔ اگر اجازت ہو تو میں کہوں گا کہ انگریزی کی اصطلاح سوشل ڈیموکریسی کو ہم اپنی جدید زبان میں جمہوری سوشلزم یا معاشی جمہوریت کہہ سکتے ہیں۔ بہرحال نام یا اصطلاح سے قطع نظر اقبال کا عندیہ صاف صاف یہ ہے کہ ہم شریعت اسلامیہ کی روشنی میں جمہوریت کی پابند سوشلزم سے حسبِ ضرورت استفادہ کرتے ہوئے ایک ایسی طرزِ معیشت اختیار کریں جس میں سود، استحصال اور ارتکازِ زر کی نفی ہو اور ملک میں کوئی شخص اپنی بنیادی ضروریات سے محروم نہ رہے۔

طوالت کے خوف سے میں دو امور کی تفصیل میں نہیں جا سکتا لیکن ان کا ذکر کیے بغیر موضوع سے انصاف بھی ممکن نہیں۔ اپنے بعض معروف اختلافات کے باوجود اقبال جمہوریت

کے قائل تھے اور عالم اسلام کا اتحاد پاکستان (یعنی تقسیم ہند) کے بعد ان کا دوسرا محبوب و مقدس خواب تھا
لہذا اپنی گفتگو کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ مسلم قومیت، زندہ و پائندہ اسلام،
شریعت کی روشنی میں سوشل ڈیموکریسی کی طرز پر منصفانہ معیشت کا قیام، جمہوریت اور عالم اسلام
کا اتحاد، یہ پانچ اصول ہیں جو ہمیں اپنی تعمیر نو کے سلسلے میں اقبال کے ہاں سے بطور رہنما اصول
کے ملتے ہیں۔ ان کو اپنانا، ان پر سختی سے کاربند رہنا اور ان کے بارے میں کسی غفلت یا
ریاکاری کو دخل کا موقع نہ دینا پاکستان کی تعمیر نو کی صحیح اور سیدھی راہ ہے۔ وہ صحیح اور
سیدھی راہ جو ہمیں بانئ پاکستان، شیدائے اسلام، عاشق رسولؐ اور عہد حاضر کے نباض فلسفی
اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی بصیرت سے حاصل ہوتی ہے۔

نظریۂ خودی کا سیاسی پس منظر

اقبال کے نظریۂ خودی پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور بڑے بڑے عالموں، ادیبوں اور نقادوں نے لکھا ہے لیکن اس ضمن میں انہوں نے زیادہ تر تین سوالوں کو پیشِ نظر رکھا ہے: نظریۂ خودی کیا ہے؟ کیسا ہے اور کہاں سے ہے؟ مگر نظریۂ خودی کیوں ہے؟ اس اہم سوال کی طرف عملاً کچھ اعتنا نہیں برتا گیا حالانکہ کسی نظریۂ حیات کے سمجھنے کے لئے اس سوال کی طرف توجہ دینا بھی اتنا ہی ضروری ہے بلکہ نفسیاتی اور جدید تنقیدی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو کیوں کی اہمیت کہاں سے؟ کیسے اور کیا سے زیادہ ہے اس لئے کہ جب تک 'کیوں' کا جواب واضح نہ ہو تحقیق کے بقیہ گوشے پوری طرح روشن نہیں ہو پاتے لہٰذا نظریۂ خودی کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے اس سوال کو حل کرنا چاہیئے کہ بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں برصغیر کے ایک مسلمان مفکر نے کیوں وہ نظریہ پیش کیا جسے ہم آج خودی کا نظریہ کہتے ہیں۔ وہ کیا سیاسی اور معاشرتی حالات تھے جن کے اندر رہ کر یا جن کا سامنا کر کے اس تصور کا ہیولیٰ ایک عظیم دماغ میں تیار ہوا؟ وہ کیا محرکات تھے، کیا آلکساہٹیں تھیں، کیا پیچیدگیاں اور دشواریاں تھیں: کیا آرزوئیں اور مقاصد تھے جن کے دباؤ اثر یا نتیجہ میں یہ نظریہ ایک سوچنے سمجھنے والے ذہن میں تشکیل پا پایا؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ایک بات کی تھوڑی سی وضاحت ضروری ہے۔ اس حقیقت سے کسی دانش ور کو انکار نہیں ہو سکتا کہ ہر قسم کے سیاسی، ادبی، فلسفیانہ

اور اخلاقی نظریّات کی تخلیق اگرچہ ذہن کرتا ہے جو مادہ نہیں لیکن ذہن کے اس عمل پر مادّی حالات کو بڑا دخل ہوتا ہے۔ ذہن جب مخصوص حالات سے دوچار ہوتا ہے تو ان سے نمٹنے، ان پر قابو پانے یا ان سے بچ نکلنے کی کوشش میں نظریات کو جنم دیتا ہے۔ گویا نظریّات حالات کے تقاضوں اور ذہن کی کاوشوں کے عمل اور ردِّ عمل کا نام ہیں! دُنیا کے جس قدر نامور حکیم اور مفکر گذرے ہیں جن حالات سے ان کو سابقہ ہوا تھا اگر ان سے مختلف حالات ان کو ملتے تو یقیناً وہ مختلف انداز سے سوچتے اور مختلف تصوّرات پیش کرتے۔ مثلاً نطشے جرمنی کے بجائے اگر انگلستان میں پیدا ہوتا یا کارل مارکس انیسویں صدی کے بجائے اٹھارویں صدی میں یعنی صنعتی انقلاب سے پہلے ہوتا تو اس کے فکر و خیال کا کچھ اور ہی عالم ہوتا۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہیئے کہ ہر معاشرہ دراصل ایک سوال، ایک چیلنج، ایک دعوتِ مبارزت ہے جسے فکر مند ذہن قبول کرتا ہے اور اس کے مطابق جواب دیتا ہے۔ اس کلیّے کی رُو سے اقبال کا نظریۂ خودی بھی کسی چیلنج کا جواب اور کسی گتھی کا سلجھاؤ ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ چیلنج کیا تھا؛ وہ گتھی کیا تھی؟

اقبال کے فکر نے جس ماحول میں آنکھ کھولی سیاسی لحاظ سے اس کی اہم ترین خصوصیات دو تھیں:

(۱) برِّ صغیر ایک غیر ملکی قوّت (انگریز) کا محکوم تھا جس نے اپنے قدم جمانے کی خاطر

ا۔ میں زندگی کے ابدی حقائق اور اخلاق و انسانیت کی سدا اطلاق قدروں کی نفی نہیں کر رہا ہوں۔ یہی وجہ ہے کہ میں نے یہاں پیغمبروں کا جن کی تعلیم زمانوں کے اختلاف کے باوجود کم و بیش یکساں رہی ہے، ذکر نہیں کیا۔ میرے پیشِ نظر وہ تصوّرات ہیں جن کو فلسفی، ادیب اور معاشرت کی اصلاح کرنے والے اپنی اپنی سماجی ضروریات اور مقاصد کے تحت وضع کرتے اور مقبول بناتے ہیں۔

عیاری اور سفّاکی دونوں سے کام لیا تھا اور جس کے طرزِ عمل کی تلخیاں ملک کے حریت پسند مذہبی طبقے کے دل میں خاص طور سے موجود تھیں۔

(۲) ملک میں ایک نہیں دو بڑے مذہبوں کے لوگ آباد تھے جو صدیوں تک ایک سے مادی حالات اور سیاسی فضا میں ساتھ ساتھ رہنے کے باوجود ایک دوسرے سے قطعی مختلف اور بیگانے تھے۔ سیاسی شعور کی بیداری کے ساتھ سب سے بنیادی سوال یہ تھا کہ ذہنی طور پر ان دو بیگانہ گروہوں کو ایک 'قوم' میں ضم کیا جا سکتا ہے یا نہیں! انہیں یوں ضم کرنا چاہیئے یا نہیں؟

اقبال سے پہلے ہندوستان کے مسلمانوں کی صرف ایک نسل نے جدید ماحول میں زندگی گذاری تھی۔ اس نسل کے مسلم رہنما سرسیّد احمد خان کو اپنے ماحول کی ان دونوں خصوصیات کا علم اور احساس تھا مگر ان خصوصیات نے 'واقعہ' ہونے کے باوجود ان کے زمانے میں ایک 'چیلنج' کی صورت اختیار نہ کی تھی۔ سرسیّد کے زمانے کا چیلنج اور تھا۔ ان کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ اس قوم کو جس نے آٹھ سو برس تک برِّصغیر پر حکمرانی کی تھی اور اب اپنے نئے حریف سے شکست کھا کر زندگی کے ہر میدان سے اس کے قدم اکھڑ گئے تھے اسے کس طرح دوبارہ اپنے پیروں پر کھڑا کیا جائے، اس کی عزّتِ نفس کیوں کر بحال ہو، اس کے دل سے احساسِ ذلّت کو دُور کر کے کس طرح اسے پھر سے ایک خود اعتماد زندگی کے قابل بنایا جائے۔ سرسیّد نے اس چیلنج کو پوری مردانگی اور قابلیّت سے قبول کیا۔ ان کے کسی معاصر مسلمان نے اپنے دَور کے تقاضوں اور مطالبوں کو ان کی سی بصیرت اور دُور اندیشی، ان جیسی دردمندی اور خلوص کے ساتھ نہ سمجھا تھا۔ انہوں نے اپنے عقد سے کا سہ گونہ حل تجویز کیا اور تا دمِ آخر اس کی عملی صورت میں لگے رہے۔ وہ حل یہ تھا:

۱۔ انگریز کی طرف جو ملک میں بہر حال سب سے بڑی مسلّمہ قوت بن چکا تھا۔ ماضی قریب

کی تمام تلخیوں اور ناگواریوں کے باوجود دوستی اور مفاہمت کا ہاتھ بڑھایا جائے۔

۲۔ مسلمانوں کو جدید تعلیم سے آراستہ کیا جائے تاکہ ملک کی سیاسی اور مجلسی زندگی میں انہیں ایک آبرومندانہ مقام مل سکے۔

۳۔ ان تمام باطل خیالات کو مسلمانوں کے دل سے دُور کیا جائے جو مذہب کے نام پر ان کے اندر راہ پا چکے تھے اور جن کی بدولت ان کا ذہن ایک غلط قسم کی تنگ نظری اور اور روایت پرستی کی تاریکیوں میں گھرا ہوا تھا۔

سرسید کی کوششوں کا خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہوا۔ بے شمار مسلمان نوجوان ان کے کالج سے فارغ ہو کر سرکاری عہدوں پر فائز ہوئے۔ انگریزوں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی اعتماد کی فضا پیدا ہوئی اور مسلمانوں کا جو طبقہ (تقلید و روایت سے آزاد) مذہب کی حقیقی روح سے روشناس ہوا تھا وہ تعداد اور اثر میں بڑھنے لگا لیکن اس پچیس تیس سال میں حالات ایک نئے موڑ پر آ چکے تھے۔ زمانے کا اقتضا بدل چکا تھا۔ اب نہ انگریز دوستی کافی تھی اور نہ سرکاری عہدوں کا حصول اور نہ محض "روشن خیالی"۔ ملک سیاسی طور پر بیدار ہو چکا تھا اور آزادی کا مطالبہ زور پکڑتا جا رہا تھا اور صاف دکھائی دیتا تھا کہ سیاسی شعور کی اس بڑھتی ہوئی لہر کے سامنے انگریز کی کشتیٔ اقتدار زیادہ دیر تک سلامت نہیں رہ سکتی۔ اس ماحول میں سرسید کے جانشینوں کو نیا فیصلہ کرنا تھا؛ اگر وہ بدستور انگریز دوستی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں تو یہ سہارا نا قابلِ اعتماد بھی ہے اور یہ روش قابلِ تحسین بھی نہیں۔ اگر وہ ہندوؤں کے ساتھ مل کر آزادی کی راہ میں آگے بڑھتے ہیں تو اس کے نتیجے میں ان کو جو جمہوری نظام ملنے والا ہے اس میں ان کو اپنی حیثیت بڑی بے اثر اور غیر آبرومندانہ نظر آتی ہے کیونکہ ہندو مسلمانوں سے تین گنا زیادہ ہیں اور مغربی طرز کی جمہوریت میں کثرتِ تعداد ہی سب کچھ ہے۔ اقتدارِ اعلےٰ ہمیشہ اکثریت کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ ان حالات

میں مسلمانوں کی سمجھ میں نہ آتا تھا کہ وہ کیا کریں اور کس طرف جائیں۔ ان کی حالت غالب کے اس شعر کے مصداق تھی:

چلتا ہوں تھوڑی دُور ہر اک تیز رو کے ساتھ

پہچانتا نہیں ہوں ابھی راہبر کو میں

حب الوطنی اور آزادی کی تحریک شروع ہوئی تو بہت سے مسلمان، کچھ تو انگریز دشمنی کے جذبے کے تحت اور کچھ آزادی کو ہر ملک و ملّت کا پیدائشی حق سمجھ کر، اس کے ساتھ ہو گئے اور کانگریس کا دم بھرنے لگے۔ پھر جنگِ عظیم اوّل کے آخر میں مسلمانوں نے ترکوں کی حمایت میں تحریکِ خلافت شروع کی اور چند سال ان کے اس رومانوی سیاست میں گزر گئے لیکن اس سے نہ ملکی سیاست کی سنگینی میں فرق آیا اور نہ اس مسئلے کی نزاکت میں کچھ کمی واقع ہوئی جس کے مناسب حل پر ان کے مستقبل کا انحصار تھا۔ سر سیّد کے جانشینوں نے سر سیّد کی سیاسی حکمتِ عملی کی پیروی میں مسلمانوں کی الگ تنظیم کی خاطر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کی بنیاد رکھی تھی مگر مخلص اور قابل رہنماؤں کی کمی کے باعث وہ زیادہ مؤثر اور فعّال جماعت نہ بن سکی۔ غرض انیسویں صدی کے ربع آخر میں برِ صغیر کے مسلمانوں کا ذہن اپنے مقاصد کے بارے میں جس قدر صاف اور اپنے طرزِ عمل کے معاملے میں جس قدر روشن تھا بیسویں صدی کے ربع اوّل میں وہ اُسی قدر زیادہ اُلجھاؤ، تذبذب اور تاریکی کا شکار تھا۔ اس اُلجھاؤ، تذبذب اور تاریکی میں جس شخص نے سر سیّد ہی طرح یقین کی شمع جلائی اور مستقبل کا راستہ روشن کیا وہ حضرت علامہ اقبال تھے۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں کوئی سیاستدان نہ تھے (اور ان معنوں میں سر سیّد کب سیاستدان تھے۔ در اصل ایسے نازک موقعوں پر قوموں کو نرے سیاست دانوں سے زیادہ صحیح وجدان رکھنے والے مدبّروں اور دردمندوں کی ضرورت ہوتی ہے) لیکن یورپ سے واپس آکر (۱۹۰۸ء) جب انہوں نے ملک کے حالات کا بغور مطالعہ کیا تو ان کی نگاہ اصل مسئلے

کی تہہ تک پہنچ گئی۔ ۱۹۱۰ء کے آغازِ سرما میں انہوں نے علی گڑھ کالج کے اسٹریچی ہال میں طلباء اور اساتذہ کے سامنے انگریزی میں ایک خطبہ دیا جو کچھ دنوں کے بعد مولانا ظفر علی خان نے اُردو میں ترجمہ کر کے ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر کے نام سے شائع کیا تھا![1] یہ خطبہ جسے اقبال کے طالب علموں اور نقّادوں نے عام طور پر نظر انداز کیا ہے فکرِ اقبال کے ارتقائی مطالعے میں بڑی اہمیّت رکھتا ہے۔ خطبے کے دو حصّے ہیں۔ پہلے حصّے میں انہوں نے یورپ کے تصوّرِ قومیّت کے مقابلے میں اسلام کے نظریۂ قومیّت کو بڑی بالغ نظری اور حسنِ صناعت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ دوسرے حصّے میں اس نظریۂ حیات کی روشنی میں مسلمانوں کی سیاسی مجلسی، معاشی اور تعلیمی ضروریات کا جائزہ لیا ہے اور ان کے حل کرنے کی راہ سجھائی ہے نظریۂ قومیّت سے بحث کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے کہ مغرب والوں نے ملک و وطن کی بناء پر قومیّت کی عمارت اُٹھا کر انسانیت کی وحدت کو پارہ پارہ کر دیا ہے۔ اس سے نسلِ انسانی کے دلوں میں عداوت و نفرت کے وہ ناسور پیدا ہوئے ہیں، کہ ان کا علاج ممکن نظر نہیں آتا یہاں تک کہ اس تصوّر کی بدولت اب یہ سمجھا جانے لگا ہے کہ

"فنونِ لطیفہ اور علومِ ادبیّہ خاص خاص قوموں کی میراث ہے۔"[2]

"جن سے بعض قومیں جبلّتاً محروم و بے نصیب ہیں مگر اسلام اس سے بالکل مختلف تصوّر پیش کرتا ہے۔ اس نے نسل و ملک کے بجائے عقیدے کی خالص روحانی بنیاد پر قومیّت کی نیو اُٹھائی ہے۔"

"ہماری قومیّت کا اصلِ اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن

۱۔ دیکھئے دیباچہ "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" مطبوعہ اقبال اکیڈمی لاہور

۲۔ ملّتِ بیضا ..... " صفحہ ۳

> نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اس برادری میں جو حضور رسالتمآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لئے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچتی ہیں وہ بھی سب کے لئے یکساں ہیں"۔!

بیسویں صدی میں ایسے نظریۂ قومیت پر بیسیوں اعتراضات وارد ہو سکتے تھے ان میں سے دو کا جواب اقبال نے کافی شرح و بسط کے ساتھ دیا ہے۔ اسلامی قومیت کا شعور رکھنے والے مسلمانوں پر قوم پرستوں کا سب سے بڑا اعتراض یہ تھا کہ وہ مذہب کے معاملے میں بڑے زود حس اور جذباتی واقع ہوئے ہیں اور ذرا سی نکتہ چینی پر بھڑک اُٹھتے ہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ آج کے "ترقی یافتہ" دور میں اگر کسی فرانسیسی، انگریز یا جرمن کے مذہب پر کوئی اعتراض کیا جائے تو وہ اسے کوئی اہمیّت نہ دے گا اور اس سے کچھ اثر نہیں لے گا۔ برعکس اس کے مسلمان اپنے مذہب کے خلاف ذرّہ برابر بات سننے کا روادار نہیں۔ اقبال نے اس طرزِ عمل کے نفسیاتی محرّکات پر روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں فرانسیسی، انگریز یا جرمن اپنے مذہب کے خلاف بڑی سے بڑی بات سُن کر آپے سے اس لئے باہر نہیں ہوتا کہ مذہب اس کی اجتماعی زندگی کی اساس نہیں اور اسے یقین ہے کہ مذہب کے کمزور یا بے اثر ہونے سے اس کے قومی وقار یا استحکام کو کوئی نقصان پہنچنے والا نہیں۔ برخلاف اس کے مسلمان کے لئے چونکہ مذہب ہی قومی زندگی کی بنیاد و مدار ہے لہٰذا وہ بجا طور پر اس کی حفاظت میں زود عمل اور نازک احساس ہے۔

> "کسی فرانسیسی کے مذہب پر نکتہ چینی کیجئے وہ بہت کم متاثر ہو گا لیکن ذرا

۱۔ ایضاً صفحہ ۴

اس کے تمدّن، اس کے ملک یا سیاسی مسلک پر تو نکتہ چینی کیجیے۔ پھر اس کی جبلی عصبیّت کا شعلہ بھڑک نہ اُٹھے تو ہم جانیں ۔۔۔ پس اگر کسی کا ہمارے مذہب کو بُرا کہنا ہماری آتشِ عصبیّت کو برافروختہ کرتا ہے تو میری دانست میں یہ برافروختگی اس فرانسیسی کے غصے سے کم نہیں جو اپنے وطن کی برائیاں سُن کر بھڑک اُٹھتا ہے۔"[1]

دوسرا اعتراض مشہور فرانسیسی متشرق رینان جیسے اہلِ علم کی طرف سے وارد ہوتا ہے۔ سائنس اور عقلیّت کے اس دور میں مذہب کی بنیاد پر اجتماعی زندگی کی عمارت اٹھانا گویا اپنے لئے نہایت کمزور بنیاد اختیار کرنا ہے۔ یہ اعتراض مذہب کے مقصد و منصب کے متعلق ایک شدید غلط فہمی پر مبنی ہے۔ کم از کم اسلام کی حد تک[2] اس اعتراض میں کوئی صداقت نہیں۔ اسلام کوئی فلسفۂ نظری یا مابعدالطبیعیاتی نظام نہیں جو جدید علوم کی ترقی کے ساتھ فرسودہ یا بے کار ہو جائے گا۔

"مذہب کا مقصد یہ نہیں کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقت پر غور کیا کرے بلکہ اس کی اصلی غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لئے ایک مربوط اور متناسب عمرانی نظام قائم کیا جائے۔"[2]

یہاں اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ اسلام اپنے ماننے والوں میں تعمیرِ کردار اور سیرت سازی کی ایک زبردست تحریک پیدا کرتا ہے۔ وہ رسولِ اکرم ؐ کے اسوۂ حسنہ کو نصب العینی حیثیت دے کر حسن، خیر اور صداقت کا ایک جہانِ نو تعمیر کرنا چاہتا ہے اور اس طور پر چونکہ وہ ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست کرتا ہے لہٰذا اس پر مابعدالطبیعیات یا کسی جامد نظریۂ حیات کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔

۱- ایضاً ۵ ۲- ایضاً صفحہ ۵

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال نے جو کچھ لکھا ہے وہ اس قابل ہے کہ طوالت کے خوف کے باوجود اسے من وعن یہاں درج کیا جائے:

"میری مُراد ان تمام باتوں سے جو اُوپر بیان کی گئی ہیں یہ ہے کہ اسلام کی حقیقت ہمارے لئے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ اسلام میں قومیّت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصوّر اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آسکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح واقف نہ ہوں۔ بالفاظِ دیگر اسلامی تصوّر ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں، جو نسبت انگلستان کو انگریزوں اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے۔ اسلامی اصول یا ہماری مقدّس روایات کی اصطلاح میں یوں سمجھئے کہ جہاں خدا کی رسی ہمارے ہاتھ سے چھوٹی اور ہمارا شیرازہ بکھرا۔" ۱

یہ خطبہ بظاہر سیاسیات سے تعلق نہیں رکھتا مگر آپ نے دیکھ لیا کہ اُس دور میں ملک اور مسلمانوں کو جو سب سے بڑا سیاسی مسئلہ درپیش تھا۔ اس خطبے میں نہایت واضح اور دوٹوک طریق سے اس کا حل پیش کیا گیا: مسلمانوں کے لئے جدید طرز کی قومیّت قبول کرکے ہندو قوم میں ضم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ انہیں اپنی انفرادی حیثیت اور اپنے اجتماعی وجود کو باقی رکھنے کے لئے وہ سب کچھ کرنا چاہیئے جو اس مقصد کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ خطبے کے بقیہ حصّے میں اقبال نے مسلمانوں کے درمیان مکمل اتّحاد و یک جہتی، عورتوں کو مناسب تعلیم اور نچلے طبقے کی اقتصادی حالت کو بہتر بنانے پر زور دیا

۱۔ ایضاً: صفحہ ۶

دیا ہے لیکن اس حصے کی سب سے اہم بحث وہ ہے جس کا تعلق ٹھیٹھ اسلامی سیرت کی ضروریات وخصوصیات سے ہے۔ یہاں اقبال نے تیمور، بابر، جہانگیر اور عالمگیر کے اسالیبِ حیات پر تبصرہ کرتے ہوئے بتایا ہے کہ برِصغیر کے مسلمانوں کے مخصوص حالات کا تقاضا ہے کہ وہ اورنگ زیب کے اسلوبِ سیرت کو اپنائیں۔ اقبال کی نظر میں جہانگیر فقط عیش کوشی اور تیمور محض شجاعت و مردانگی کا نمونہ تھا۔ بابر کی ذات میں یہ دونوں اسلوب جمع ہو گئے تھے لیکن اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ہمارے لئے عالمگیر ہی قابلِ تعریف اور لائقِ تقلید ہے کیونکہ اس میں بہادری، ضبطِ نفس، منصف مزاجی کے ساتھ شرعی حدود اور اسلامی قومیت کی حفاظت کا جذبہ بھی بدرجۂ اتم موجود تھا۔ لہٰذا ——— "ہماری تعلیم کا مقصد یہ ہونا چاہیئے کہ اسلامی سیرت کے اس نمونہ کو ترقی دی جائے اور مسلمان ہر وقت اسے پیشِ نظر رکھیں۔"

غرض یہ خطبہ کیا ہے درحقیقت نثر میں اسرار و رموز کا خلاصہ ہے کیونکہ اس میں ایک طرف تو انفرادی کردار کی پاکیزگی و پختگی پر زور دیا گیا ہے اور دوسری طرف مسلمانوں کے اجتماعی وجود کے تحفظ کے استحکام کی ضرورت ثابت کی گئی ہے اور مختصر لفظوں میں نظریۂ خودی انہی دو امور سے عبارت ہے۔ لیکن آپ جانتے ہیں انفرادی کردار کا یہ تصور اور اجتماعی ہستی کے استحکام پر یہ زور کیوں ہے؟ کس مقصد کے پیشِ نظر ہے؟ اس کا جواب خود اقبال کی زبانی سنیئے۔ خطبے کی تمہید میں کہتے ہیں۔

"اگر غور سے دیکھا جائے تو اقوام کے لئے سب سے زیادہ مہتم بالشان عقدہ فقط یہ عقدہ ہے کہ قومی ہستی کا سلسلہ بلا انقطاع کس طرح قائم رکھا جائے۔ مٹنے یا معدوم ہو جانے کے خیال سے قومیں بھی ویسی ہی خائف ہیں

جیسے افراد۔

"کسی قوم کی مختلف عقلی اور غیر عقلی قابلیتوں اور استعدادوں کے محاسن کا اندازہ ہمیشہ اسی غائت الغایات سے کرنا چاہیئے۔ ہم کو لازم ہے کہ اپنے محاسن کو جانچیں اور پرکھیں اور اگر ضرورت آپڑے تو نئے محاسن پیدا کریں اس لئے کہ بقول نطشے کسی قوم کی بقا کا دارو مدار محاسن کی مسلسل و غیر مختتم تولید پر ہے"۔

اور خطبہ کے عین وسط میں جہاں وہ اسلامی اندازِ سیرت پر زور دینا چاہتے ہیں وہ اپنی بات کا آغاز پھر ایسے ہی ایک جملے سے کرتے ہیں۔

"اگر ہمارا مقصد یہ ہو کہ ہماری ہستی کا سلسلہ ٹوٹنے میں نہ آئے تو ہمیں ایک ایسا اسلوبِ سیرت تیار کرنا چاہیئے جو اپنی خصوصیات مختصّہ سے کسی صورت میں بھی علیحدگی نہ اختیار کرے"۔

اس سے صاف پتا چلتا ہے کہ اقبال کے ذہن میں شعوری یا نیم شعوری طور پر اپنی ملّت کے مٹنے اور اس کے سلسلۂ ہستی کے منقطع ہو جانے کا اندیشہ موجود تھا اور اس خطرے کا مقابلہ کرنے کے لئے انہوں نے ۱۹۱۰ء میں نئے محاسن، پیدا کرنے اور ایک مخصوص اسلوبِ سیرت اختیار کرنے پر زور دیا۔ آگے چل کر نئے محاسن کا یہی تصوّر اور ایک خاص اسلوبِ سیرت کی یہی ضرورت منضبط ہو کر نظریۂ خودی (۱۹۱۵-۱۹۱۸ء) میں صورت پذیر ہوئی۔ اس بنا پر کیا ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ نظریۂ خودی ان قوتوں کا جواب ہے جو برِّ صغیر میں ملّتِ اسلامیہ کو مٹانے کے در پے تھیں؟

اس بات کا ثبوت ایک اور طرح سے بھی دیا جا سکتا ہے۔ اقبال ۱۹۰۵ء میں انگلستان گئے تو پرلے درجے کے قوم پرست تھے۔ ان کی زبان پر خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرّہ دیوتا

ہے، کا نعرہ تھا اور ان کا خیال تھا کہ "امتیازِ مذہب اس ملک سے اُٹھ جانا چاہیئے"!
مگر جب وہ واپس آنے لگے تو ان کے دل میں ایک نئی تڑپ، ایک نیا ولولہ، ایک نئی آرزو گھر کر چکی تھی اور ان کا مشن اور ان کا مقصدِ حیات ایک متعیّن صورت اختیار کر چکا تھا۔ انگلستان کے زمانۂ قیام کی آخری غزل کا ایک شعر یوں ہے:

میں ظلمتِ شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہوگی آہ میری، نفس میرا شعلہ بار ہوگا

اس مقصد کے حصول کے لئے ترانۂ ملّی، وطنیت، شکوہ، خطاب بہ جوانانِ اسلام شمع و شاعر، اور جواب شکوہ جیسی نظمیں لکھیں جن سے مسلمانوں میں اسلامی قومیّت کا شعور بیدار ہوا اور ان کے دل میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی محبّت بڑھی اور پھر جب ان کا فکر پختہ اور زبان و اداپر ان کی قدرت کامل ہوئی تو انہوں نے ان افکار کو حکیمانہ شرح و بسط اور فنکارانہ مہارت کے ساتھ "اسرار و رموز" میں پیش کیا اور پھر زندگی بھر ان خیالات کی ترویج و اشاعت اور توسیع و ترقی میں لگے رہے۔ ۱۹۳۰ء میں انہوں نے مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس میں جو خطبۂ صدارت دیا تھا اور جس کی بدولت اوّل تحریکِ پاکستان اور بالآخر مملکتِ پاکستان معرضِ وجود میں آئی، وہ پیغامِ خودی ہی کی ایک کڑی تھا۔ اگر ہم ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر (۱۹۱۰ء) 'اسرارِ خودی' (۱۹۱۴ء) 'رموزِ بے خودی' (۱۹۱۸ء) اور خطبۂ صدارت مسلم لیگ (۱۹۳۰ء) کو سامنے رکھیں تو معلوم ہوگا کہ ان سب میں ایک ہی ذہن، ایک ہی مقصد، ایک سے جذبات اور ایک سے افکار جاری و ساری ہیں۔ سب کا مقصود مسلمانوں کے انفرادی کردار کو

۱۔ ۲۸ مارچ ۱۹۰۹ء کا ایک خط بنام غلام قادر فرخ امرتسری، دیکھئے ذکرِ اقبال از سالک:

اخلاق کی اونچی سطح پر استوار کرنا اور ملّتِ اسلامیہ کے مستقبل کو ہر قسم کے خطرات سے محفوظ کرنا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیئے کہ ظلمتِ شب میں اپنے درماندہ کارواں کو نکال لے جانے کی تدبیر انہوں نے پیغامِ خودی سے کی اور انجام کار یہ پیغام کارواں کی درماندگی کا درماں ثابت ہوا۔ اس سے بڑا ثبوت اس امر کا اور کیا ہوگا کہ اقبال کا نظریۂ خودی ملک کے سیاسی سوال کا جواب تھا۔

لیکن ذرا ٹھہریئے۔ ایک بالواسطہ ثبوت اور بھی ہے۔ کیمبرج میں اقبال کے ایک اُستاد مشہور انگریز فلسفی میک ٹیگرٹ بھی تھے۔ پروفیسر نکلسن نے جب اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ شائع کیا تو وہ میک ٹیگرٹ کی نظر سے بھی گزرا اور اپنے ہونہار شاگرد اور رساتھی کی ناموری اور کامیابی کا حال دیکھ کر میک ٹیگرٹ کو بڑی خوشی ہوئی کچھ عرصے بعد انہوں نے اقبال کو جو خط لکھا اس میں اظہارِ مسرّت کے ساتھ بعض امور پر اپنے خیالات کا اظہار بھی کیا۔ "اسرار" میں محبت کو نظر انداز تو نہیں کیا گیا تاہم کتاب کا مجموعی زور عمل پر زیادہ ہے۔ میک ٹیگرٹ کو اس سے اختلاف تھا، وہ عمل کی بجائے محبت کو زندگی کی بنیادی خصوصیت سمجھتے تھے لیکن خط میں انہوں نے محض اختلاف نہیں کیا اختلاف کی عمدہ اور صحیح توجیہہ بھی کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"آپ کا عمل پر زیادہ زور ہے اور میرا محبت پر۔ لیکن یہ اختلاف بآسانی سمجھ میں آسکتا ہے۔ درحقیقت ہم میں سے ہر ایک اس بات پر زیادہ زور دیتا ہے جس کی اس کے ملک و ملّت کو زیادہ ضرورت ہے...."

اقتباسِ بالا سے نہ صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہر مخلص اور حقیقت پسند مفکر اپنے

Speeches and Statements of Iqbal compiled by Shamplos P, 147

ملک و ملّت کی ضروریات پیشِ نظر رکھتا ہے بلکہ ایک بلند پایہ فلسفی سے اس بات کی تصدیق بھی ہو جاتی ہے کہ اقبال نے اپنے فکر کی تشکیل میں اپنے ماحول کو ملحوظ رکھا اور اس بات پر زیادہ زور دیا جس کی اس کے برادرانِ ملّت کو زیادہ ضرورت تھی۔

میری اس گفتگو کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال کا فلسفۂ خودی محض ان کے فکر و تخیّل کی پیداوار نہ تھا بلکہ اس فلسفے کی تشکیل و اشاعت میں ان سیاسی و سماجی عناصر کا بڑا ہاتھ ہے جو اس عہد کے ہندوستان میں برسرِکار تھے اور جنہوں نے اقبالؒ کو ان خطوط پر سوچنے کی زبردست تحریک کی۔

ان تصریحات کی روشنی میں یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ خودی کے تصوّرات دراصل ملّتِ اسلامیہ پاک و ہند کی جبلّت حفظِ حیات کی اس مؤثر کارگزاری کا دوسرا نام ہیں جو بیسویں صدی کے اوائل میں اس وقت معرضِ عمل میں آئی جب ہماری قومی بقا کو شدید خطرات لاحق تھے۔

(مارچ ۵۹ء)

اقبال کی عشقیہ شاعری

ایک فاضل نقّاد نے حال ہی میں یہ رائے ظاہر کی ہے کہ "اقبال کی عشقیہ شاعری بہت گھٹیا درجہ کی شاعری ہے۔ انہیں انسان کا عشق ہو ہی نہیں سکتا تھا۔ ان کا عشق یا خدا سے تھا یا پیغمبر سے"۔[1]

میرے نزدیک یہ رائے اس لئے قابلِ اعتراض نہیں کہ میں اقبال کو تنقید سے بالاتر سمجھتا ہوں یا ان کے فکروفن کی خامیاں تسلیم کرنے کو تیار نہیں، بلکہ اس لئے قابلِ گرفت ہے کہ یہ رائے مجھے ناانصافی پر مبنی معلوم ہوتی ہے اور یوں دکھائی دیتا ہے کہ اس کے قائم کرنے والے نے بعض ایسے حقائق و واقعات کو نظرانداز کر دیا ہے، جن کا ملحوظ رکھنا اقبال کی عشقیہ شاعری کی حیثیت متعیّن کرتے وقت حد درجہ ضروری ہے۔

عشقیہ شاعری جذباتِ عشق کی شاعری ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا تعلق بیشتر انسان کے اس حصۂ عمر سے ہے، جسے شباب کہتے ہیں۔ یوں تو داغ کی طرح اگر کوئی شخص چاہے اور محسوس کرے تو بڑھاپے میں بھی حسن و عشق کے گیت گا سکتا ہے، لیکن جیسا کہ مولانا حالی نے کہا ہے یہ باتیں کچھ

۱۔ تفصیل کے لئے ۲۲ دسمبر ۱۹۵۸ء کے لیل و نہار میں اسلامیہ کالج لاہور میں منعقد ہونے والے اس مباحثہ کی روداد دیکھئے جسے سجاد باقر رضوی صاحب نے مرتّب کیا ہے۔

جوانوں ہی کو زیب دیتی ہیں اور جب کوئی بڑا اور ذمہ دار شاعر اپنی عمر کی اس منزل سے گذر جاتا ہے تو قدرتی طور پر زندگی کے دوسرے مسائل و افکار اس کی توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں اور حسن و عشق کا انسانی پہلو اس کی نظر میں بس اتنا ہی اہم رہ جاتا ہے جتنا کہ حیاتِ عالم کی بوقلمونیوں وسعتوں اور رنگینیوں میں وہ حقیقتاً ہے۔

اس لحاظ سے ناقدانہ دیانت کا پہلا تقاضا یہ ہے کہ ہم اقبال کی عشقیہ شاعری کو ان کے شباب کے پس منظر میں دیکھیں۔

اور اس پس منظر کے دو پہلو ہیں۔ ایک ان کے ذاتی حالات اور واقعات کا اور دوسرا ان تہذیبی روایات کا جن کی آغوش میں ان کے ذہن و اخلاق نے تربیت پائی تھی۔

پہلے تہذیبی روایات کو دیکھیے۔ اقبال نے جس ماحول میں آنکھ کھولی تھی اور جو تمدنی تصورات ورثہ میں پائے تھے وہ آج کے ماحول اور تصورات سے خاصے مختلف تھے انہوں نے اس صدی کے بالکل شروع میں اپنی شاعری کا عوامی طور پر آغاز کیا۔ اس سے چند سال قبل اس عہد کے سب سے بڑے ادیب اور نقاد مولانا الطاف حسین حالی نے عشقیہ شاعری کے آداب پر گفتگو کرتے ہوئے یہ رائے ظاہر کی تھی کہ "عشق کا اعلان کم ظرفی اور معشوق کا پتہ بتانا بے غیرتی ہے"[۱] ان کے نزدیک "ایسے سرِ مکتوم کو فاش کرنا اپنی تنگ ظرفی اور بے حوصلگی" کا ثبوت دینا تھا۔ لہٰذا انہوں نے اُردو کے نئے شاعروں کو مشورہ دیا تھا کہ "شعر میں جہاں تک ہو سکے کوئی ایسا لفظ نہ آنے پائے جس سے مطلوب کا کھلم کھلا مرد یا عورت ہونا پایا جائے"[۲] اپنے اس خیال کی معاشرتی اور اخلاقی وجوہ بیان کرتے

۱۔ مقدمہ شعر و شاعری ۲۔ ایضاً ۱۷۱، ۱۷۲

ہوئے وہ لکھتے ہیں :

"غزل میں ایسے الفاظ استعمال کرنے جو عورتوں کے لوازمات و خصوصیات پر دلالت کریں، اُس قوم کی حالت کے بالکل نامناسب ہیں، جو پردہ کے قاعدہ کی پابند ہو کیونکہ اگر معشوقہ منکوحہ یا مخطوبہ ہے، تو اس کے حسن و جمال کی تعریف کرنی اور اس کے کرشمہ و ناز و انداز کی تصویر کھینچی گویا اپنے ننگ و ناموس کو اپنوں اور پرایوں میں انٹروڈیوس کرانا ہے اور اگر کوئی بازاری بیسوا ہے تو اپنی نالائقی اور بد دیانتی کا ڈھنڈورا پیٹنا ہے۔"

مقدمہ شعر و شاعری کے اس اقتباس سے آپ کو اندازہ ہو سکتا ہے کہ نصف صدی قبل نیک اور ثقہ قسم کے لوگ عشق و عاشقی کو کس نظر سے دیکھتے تھے اور اس کے اظہار و اعلان پر کیا اور کیسی پابندیاں عائد کرنے کے حامی تھے۔ مولانا حالی پانی پت، دہلی اور اس کے گرد و نواح کے مذہب پسند مسلمان گھرانوں کی تہذیب کے نمائندہ اور علمبردار تھے لیکن اس وقت کا پنجاب اور بالخصوص یہاں کا متوسط اور نچلا متوسط مسلمان طبقہ ان اسلامی قدروں کا شاید دنیا بھر میں سب سے زیادہ شیدائی اور محافظ تھا اور اقبال ایسے ہی ایک گھرانے میں پیدا ہوئے تھے جس میں نیکی و پارسائی، عفت و پاکیزگی اور حیا و حجاب زندگی کی سب سے اونچی قدریں تھیں۔

اپنے صوفی منش باپ اور فارسی شعر و ادب کے رمز شناس سید میر حسن کے شاگرد ہونے کے بعد اقبال نے پروفیسر آرنلڈ کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور پھر خود یورپ جا کر وہاں کے فلسفہ، ادب اور معاشرت کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ اس کے بعد ان کے ذہن نے جو بڑے بڑے فیصلے کئے ان میں کچھ تو انقلابی تھے، کچھ رجعتی اور کچھ کو بآسانی اعتدال پسندانہ کہا جا سکتا ہے۔ معاشرت میں مرد اور عورت کے باہمی تعلق کے بارے میں انہوں نے جو نقطۂ نظر اختیار کیا، اسے اعتدال پسندانہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا۔ یہ اعتدال پسندی مختصراً یہ ہے

کہ عورت کی 'مظلومی' پر غمناک' ہونے کے باوجود آزادیٔ نسواں کی راہ میں سبک روی اور تیزخرامی سے اجتناب کیا جائے اور اس کے تمدنی فوائد کے ساتھ ساتھ اس کے اخلاقی مضرات پر بھی نظر رکھی جائے۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ان کی جس قدر عشقیہ شاعری ہمارے سامنے ہے، وہ ان کی اسی شان اعتدال کی مظہر اور آئینہ دار ہے۔

ان کی جس قدر عشقیہ شاعری ہمارے سامنے ہے، سے ممکن ہے آپ کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ کیا اقبال کی عشقیہ شاعری کا کوئی ایسا پہلو بھی ہے جو ہمارے سامنے نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی عشقیہ شاعری کا ایک حصّہ تلف ہو چکا ہے اور اسے خود ان کے ہاتھوں نے تلف کیا۔ آج سے دس بارہ سال پہلے یہ بات راز میں تھی اور راز میں رہتی، اگر محترمہ عطیہ فیضی صاحبہ اپنی علم دوستی اور ادب نوازی کا ثبوت دیتے ہوئے وہ خطوط شائع نہ کر دیتیں، جو کم و بیش تیس برس سے ان کے پاس تھے اور جن سے اقبال کی جذباتی زندگی پر بیش قیمت روشنی پڑتی ہے۔[۱] ان خطوط کو اگر 'بانگ درا' کی بعض نظموں کے پہلو بہ پہلو رکھ کر دیکھا جاتے، تو دو باتوں میں قطعاً کوئی شبہ باقی نہیں رہتا۔ اوّل یہ کہ اقبال کو انسان کا عشق ہو سکتا تھا اور واقعتاً انہیں ایک انسان سے یہ تعلق خاطر پیدا ہوا۔ دوم، اس جذبے کے زیر اثر انہوں نے پانچ چھ برس کے طویل عرصہ میں جو نظمیں کہیں، ان میں سے بعض کی اشاعت پر ان کو سخت تامّل تھا، لہٰذا انہیں ضائع کر دیا گیا۔[۲] اس طرح بانگ درا کے حصۂ دوم

۱۔ ۷ر جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں (عطیہ فیضی کو) لکھتے ہیں: گذشتہ پانچ چھ سال سے میری نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیّت کی حامل ہیں اور میں سمجھتا ہوں پبلک کو انہیں پڑھنے کا حق نہیں بعض تو میں نے خود تلف کر ڈالی ہیں تاکہ کوئی اُنہیں چرا کر شائع نہ کر دے۔

اقبالنامہ حصہ دوم، مرتبہ شیخ عطاء اللہ

کی وہ چند نظمیں، جن سے ان کے دل کا حال کھلتا ہے، اس دور کی مکمل تصویر نہیں، ایک جھلک ہیں۔ تفصیل نہیں، اجمال ہیں۔

لیکن اس اجمال میں تفصیل کی بے شمار رمزیں پوشیدہ ہیں۔ جس طرح بعض مختصر کہانیاں اپنے تمام اختصار و ایجاز کے باوجود موضوع مطالعہ کی بنیادی حقیقتوں کو پیش کرنے میں نہایت کامیاب ہوتی ہیں اور یہ پیش کش بہت سی طویل داستانوں کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر اور فنکارانہ ہوتی ہے۔ اسی طرح 'بانگِ درا' کی یہ نظمیں حیاتِ اقبال کے اس اہم دور کے آغاز، وسط، نقطۂ عروج اور انجام کی خاصی کامیاب نشان دہی اور فنکارانہ ترجمانی کر رہی ہیں۔

اس سلسلہ کی ابتدا 'وصال' سے ہوتی ہے، جو انہوں نے ۱۹۰۷ء میں اس وقت لکھی تھی جب وہ میونخ یونیورسٹی (جرمنی) میں بہ غرض تعلیم اعلیٰ مقیم تھے۔ (اس وقت ان کی عمر کم و بیش تیس ۳۰ برس کی تھی) اس نظم سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ ہر فنکار اور صاحبِ ذوق مرد کی طرح شاعر بھی سالوں سے اپنے مذاق اور معیار کی عورت کا منتظر اور متلاشی تھا۔ اور اس انتظار و تلاش کی ناکامیوں نے اس کی نفسی زندگی کو اندر ہی اندر بے طرح متاثر کر رکھا تھا۔ اس کے دل میں ایک عجیب سی تلخی اور محرومی کا احساس جڑ پکڑ رہا تھا۔ لیکن حسن اتفاق دیکھئے کہ یورپ جا کر یہ دور جلد ختم ہو گیا اسے اپنے دل کی مراد مل گئی۔ وہ جس ان جانے گوہرِ مقصود کی جستجو میں تھا، وہ اسے ہاتھ آ گیا۔ اب اس کے دل کی کیفیت یکسر بدل چکی ہے۔ کہاں تلخی و نامرادی کا احساس اور کہاں بامراد اور کامگار ہونے کی لذّت۔ نظم کے دو بند ہیں۔ پہلے بند میں گذشتہ حالت کو پیش کیا گیا ہے:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیٔ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

خود تڑپتا تھا، چمن والوں کو تڑپاتا تھا میں
تجھ کو جب رنگیں نوا پاتا تھا، شرماتا تھا میں
میرے پہلو میں دلِ مضطر نہ تھا سیماب تھا
ارتکابِ جرمِ اُلفت کے لئے بیتاب تھا
نامرادی محفلِ گل میں مری مشہور تھی
صبح میری آئینہ دارِ شبِ دیجور تھی
از نفس در سینہ خوں گشتہ نشتر داشتم
زیرِ خاموشی نہاں غوغائے محشر داشتم

دوسرے بند میں تلاشِ یار میں کامیاب ہو جانے کی مسرّتوں اور کیف انگیزیوں کا بیان ہے:

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
اہلِ گلشن پر گراں میری غزلخوانی نہیں
عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے
کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے
غازۂ اُلفت سے یہ خاکِ سیہ آئینہ ہے
اور آئینے میں عکسِ ہمدمِ دیرینہ ہے
قید میں آیا تو حاصل مجھ کو آزادی ہوئی
دل کے لٹ جانے سے میرے گھر کی آبادی ہوئی
ضو سے اس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے
چاندنی، جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

یک نظر کردی و آدابِ فنا آموختی
اے خنک روزے کہ خاشاک مرا واسوختی

نظم "حسن و عشق" کو بلاشبہ اس سلسلہ کی اگلی کڑی قرار دینا چاہیئے۔ ولایت جانے سے پہلے انہوں نے ایک غزل (۱۹۰۵ء) میں کہی تھی۔

ترے عشق کی انتہا چاہتا ہوں
مری سادگی دیکھ کیا چاہتا ہوں

اس شعر کا مخاطب معشوق حقیقی ہے اور رنگ بڑی حد تک روائتی ہے مگر "حُسن و عشق" میں خلوص کی وہ گرمی اور جذبات کی وہ شدّت و صداقت ہے، جو صاف اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ شاعر کا دل فی الواقع کسی گوشت پوست کے انسان کی محبت میں پگھل چکا ہے۔ میر نے "ابتدائے عشق" کے بعد "آگے آگے دیکھیئے ہوتا ہے کیا" کے جس مقام سے اپنے آپ کو خبردار کیا تھا، اس نظم میں اس کی کیفیتوں کا بیان ہے اور سچ تو یہ ہے کہ راہِ عشق کی اس منزل کا ایسا پُرجوش اور مصوّرانہ بیان اردو شاعری کی تاریخ میں اور کہیں نہیں ملتا۔ نظم کے تین بند ہیں۔ پہلے بند میں بڑی خوبصورت تشبیہوں اور استعاروں کی مدد سے عشق کی بےخودی کا نقشہ کھینچا گیا ہے۔

جس طرح ڈوبتی ہے کشتیٔ سیمینِ قمر
نورِ خورشید کے طوفان میں ہنگامِ سحر
جیسے ہو جاتا ہے گم نور کا لے کر آنچل
چاندنی رات میں مہتاب کا ہم رنگ کنول
جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم
موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی شمیم

ہے ترے سیلِ محبّت میں یونہی دل میرا

دوسرے بند میں شاعر اپنی اور محبوب کی ذات کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم قرار دیتا ہے، جیسے وہ بنے ہی ایک دوسرے کے لئے ہوں۔ ایک دوسرے کے ساتھ رہنے اور جینے کی خاطر ہی پیدا کئے گئے ہوں۔ ان کے دلوں کا یہ رشتہ، ان کی روحوں کا یہ تعلق، ازلی و ابدی ہے، کبھی نہ ٹوٹنے والا۔ اس بند میں بیان کا حسن اور نکھر آیا ہے:

تو جو محفل ہے، تو ہنگامۂ محفل ہوں میں
حسن کی برق ہے تو عشق کا حاصل ہوں میں
تو سحر ہے تو میرے اشک ہیں شبنم تیری
شامِ غربت ہوں اگر میں، تو شفق تو میری
میرے دل میں تری زلفوں کی پریشانی ہے
تیری تصویر سے پیدا مری حیرانی ہے
حُسن کامل ہے ترا، عشق کامل ہے میرا

تیسرے بند میں ان صحت مند اثرات کا بیان ہے جو وارداتِ عشق نے شاعر کی تخلیقی صلاحیتوں میں پیدا کئے ہیں۔ محبّت اپنی تمام بے تابیوں اور بے قراریوں کے باوجود ایک زبردست تخلیقی تحریک ہے، ایک جوہر آفرین تجربہ ہے۔ اس سے انسان کی سوئی ہوئی استعدادوں کو پیغامِ بیداری ملتا ہے اور قلب و نظر کی منتشر قوتوں میں ایک نئی تنظیم، ایک نئی روح جلوہ گر ہوتی ہے:

ہے مرے باغِ سخن کے لئے تو بادِ بہار
میرے بے تاب تخیّل کو دیا تو نے قرار

جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں
نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا

دوست سے ملنے کا شوق، اس کی جدائی کا غم اور اس کے انتظار کی تپش راہِ محبت کے اہم مقامات ہیں۔ بانگِ درا کی بعض نظمیں صاف طور پر ان مقامات کا پتہ دیتی ہیں۔ نظم 'کلی' شاعر کے اشتیاقِ دید کا نہایت مؤثر ثبوت ہے۔ اس سے اقبال کے کسی قدر افلاطونی تصورِ محبت پر بھی روشنی پڑتی ہے۔ کلی سورج کی کرنیں اپنے اندر جذب کر کے حیاتِ نو پاتی ہے۔ وہ سورج سے دور رہونے کے باوجود اس کی شعاعوں سے ہمکنار ہو کر اپنی نشو و نما کا سامان کرتی ہے اور 'سینہ شگافی' کے مزے لیتی ہے شاعر کا دل بھی کچھ ایسی ہی صورت کا متمنّی ہے۔ وہ محبوب کو چھونے اور پانے کی نسبت اُس کی دید سے زندگی کا کیف بڑھانے اور اس کی مدد سے اپنی حقیقت کو سمجھنے سمجھانے کا زیادہ آرزو مند ہے:

میرے خورشید! کبھی تو بھی اٹھا اپنی نقاب
بہرِ نظارہ تڑپتی ہے نگاہ بے تاب
زندگی ہو تری نظارہ میرے دل کے لئے
روشنی ہو ترا گہوارہ میرے دل کے لئے
ذرّہ ذرّہ ہو مرا پھر طرب اندوزِ حیات
ہو عیاں جوہرِ اندیشہ میں پھر سوزِ حیات

اپنے خورشید کا نظّارہ کروں دُور سے میں
صفتِ غنچہ ہم آغوش رہوں نُور سے میں
جانِ مضطر کی حقیقت کو نمایاں کر دوں
دل کے پوشیدہ خیالوں کو بھی عریاں کر دوں

اس طرح 'فراق' میں اس قسم کے اشعار ملتے ہیں :

سکوتِ شام جدائی ہوا بہانہ مجھے
کسی کی یاد نے سکھلا دیا ترانہ مجھے
یونہی میں دل کو پیامِ شکیب دیتا ہوں
شبِ فراق کو گویا فریب دیتا ہوں

اس ضمن میں 'سلیمیٰ' 'محبت' '...... کی گود میں بلّی دیکھ کر' بھی قابلِ ذکر نظمیں ہیں 'سلیمیٰ' میں سلیمیٰ کی آنکھوں کی تعریف ہے۔ محبت میں جذبۂ عشق کو زندگی کی اصل اور بنا قرار دیا گیا ہے اور مؤخرالذکر نظم میں ایک ایسے واقعہ کو فلسفیانہ رنگ دیا گیا ہے۔ جس سے شاعر کو ایک مسرّت آمیز اچنبھا ہوا ہے : ایک بلّی بھی اس حُسن سے تاثّر قبول کرتی دکھائی دیتی ہے جس حُسن سے خود شاعر متاثّر ہے۔ اس ذہین جانور کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :

تجھ کو دزدیدہ نگاہی یہ سکھا دی کس نے
رمز آغازِ محبّت کی بتا دی کس نے
شوخ تو ہو گی تو گودی سے اُتاریں گے تجھے
گر گیا پھول جو سینے کا تو ماریں گے تجھے
کیا تجسّس ہے تجھے؟ کس کی تمنّائی ہے ؟
آہ ! کیا تو بھی اسی چیز کی سودائی ہے ؟

یہ سب نظمیں وصال، حسن و عشق، کلی، فراق، سلیمیٰ، محبت اور ....
کی گود میں بلی دیکھ کر..... جو بانگِ درا کے حصۂ دوم میں درج ہے قیامِ یورپ (۱۹۰۵ء-۱۹۰۸ء) کے دوران میں لکھی گئیں لیکن وطن واپس پہنچ کر جذبات کی یہ کیفیت اور حالات کا یہ رنگ زیادہ دیر تک قائم نہ رہا۔ اس پہلو کی تفصیل میں جانے کا یہ موقع نہیں۔ مختصراً یوں سمجھئے کہ اپنی جیسی بے شمار داستانوں کی طرح محبت کی یہ کہانی بھی اپنے المیہ انجام کی طرف بڑھنے لگی۔ اس کا اندازہ نوائے غم سے ہو سکتا ہے۔ یہ نظم بھی چونکہ بانگِ درا کے حصہ دوم میں درج ہے، اس سے قدرتی طور پر یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ بھی اسی دَور میں لکھی گئی ہو گی جس دَور میں وصال، حسن و عشق اور متذکرہ بالا دوسری نظمیں لکھی گئیں۔ اس سبب یا غلط فہمی سے قاری ان وارداتِ محبت کی کوئی واضح اور ارتقائی صورت اپنے ذہن میں قائم نہیں کر سکتا لیکن امرِ واقعہ یہ ہے کہ نوائے غم ۱۹۱۱ء کے آغاز میں (یعنی وصال سے کوئی پانچ برس بعد لکھی گئی۔ محترمہ عطیہ فیضی کے نام ۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کے خط میں یہ نظم بھیجتے ہوئے اقبال اسے اپنی "تازہ ترین" نظم قرار دیتے ہیں[۱]۔ اس نظم کو غور سے پڑھئے۔ اس میں بیان کردہ اور تشنۂ اظہار جذبات کو محسوس کیجئے اور پھر 'وصال' کے لب و لہجہ اور موضوع سے اس کا مقابلہ کیجئے تو حیاتِ اقبال کا یہ رازِ سربستہ خود بخود کھلنے لگتا ہے۔ اگر آپ وصال کا مطلع بھول گئے ہوں تو ذہن میں تازہ کر لیجئے:

جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیٔ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

۱۔ دیکھئے اقبال نامہ حصہ دوم، عطیہ فیضی کے نام ۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کا خط

کس قدر نشاط انگیز لہجہ ہے لیکن نوائے غم ایک ایسے دل کی صدا ہے جس میں نشاط و اطمینان کی جگہ درد و یاس نے لے لی ہے۔ نظم کے دو بند ہیں۔ پہلے بند میں بڑے واضح اور غیر مبہم انداز میں آرزوئے محبّت کی پامالی کا ذکر ہے:

زندگانی ہے مری مثلِ ربابِ خاموش
جس کے ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش
بربطِ کون و مکاں جس کی خموشی پہ نثار
جس کے ہر تار میں ہیں سینکڑوں نغموں کے مزار
محشرستانِ نوا کا ہے امیں جس کا سکوت
اور منّت کشِ ہنگامہ نہیں جس کا سکوت
آہ! امّید محبّت کی بر آئی نہ کبھی
چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

دوسرا بند اپنے اسلوب کے اعتبار سے نسبتاً مبہم ہے۔ ایک اور جگہ اقبال نے کہا ہے:

شریعت کیوں گریباں گیر ہو ذوقِ تکلّم کی
چھپا جاتا ہوں اپنے دل کا مطلب استعارے میں

یہاں بھی اپنے دل کا مطلب استعارے میں چھپا جانے کی کوشش عیاں ہے لیکن استعاروں سے بھلا دل کی بات چھپتی ہے۔ صاف معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کہہ رہے ہیں: جب محبّت میں بیتی ہوئی گھڑیاں یاد آتی ہیں تو سینے سے اک ہوک اُٹھتی ہے۔ دل بے قابو ہو جاتا ہے اور آنکھوں میں آنسو تیرنے لگتے ہیں لیکن میری بصیرت نے حالات کی اس ناسازگاری میں بھی ایک پہلو تسکین کا ڈھونڈ لیا ہے

ہمارا یہ دیا ہوا غم میری روح اور فطرت کو پاکیزہ بنا رہا ہے۔ اشعار یہ ہیں:

مگر آتی ہے نسیمِ چمن طور کبھی
سمتِ گردوں سے ہوائے نفسِ حور کبھی

چھیڑ آہستہ سے دیتی ہے مرا تارِ حیات
جس سے ہوتی ہے رہا روحِ گرفتارِ حیات

نغمۂ یاس کی دھیمی سی صدا اٹھتی ہے
اشک کے قافلے کو بانگِ درا اٹھتی ہے

جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
مری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

ان اشعار کا جو مفہوم میں نے اوپر بیان کیا ہے، خطوط سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ محترمہ فیضی کے نام اپنے ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط میں دونوں کو جاننے والی ایک جرمن خاتون کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: "اسے جواب لکھوں گا، تو وہ دن یاد کراؤں گا جب آپ جرمنی میں تھیں۔ افسوس کہ وہ دن ہمیشہ کے لئے گذر گئے۔"

پھر ۷ اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"ان دنوں کی یادیں جو بیت چکے ہیں لیکن جن کی یاد میرے قلب میں تازہ ہے۔"[۱]

"پھول کا تحفہ عطا ہونے پر" بھی اسی زمانے کی ایک نظم ہے۔ اس کا پس منظر (جس کا ذکر انہوں نے محترمہ عطیہ فیضی کے نام اپنے ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں کیا ہے)

۱۔ اقبال نامہ حصۂ دوم

یہ ہے کہ شہزادی دلیپ سنگھ نے جو علامہ سے خاص عقیدت رکھتی تھی، شالیمار باغ میں ان کے اعزاز میں ایک خصوصی ضیافت کا اہتمام کیا۔ اس دعوت میں شہزادی موصوفہ کی ایک سہیلی مس گوٹسمن بھی شریک تھی۔ اس خوبصورت انگریز خاتون نے باغ سے ایک پھول توڑ کر جب شاعر کی خدمت میں پیش کیا تو اس کے تخیّل و جذبات کو ایک زبردست تحریک ملی۔ پھول کا تحفہ عطا ہونے پر، اسی تحریک اور تاثّر کا نتیجہ ہے نظم کے ابتدائی اشعار میں اقبال پھول کو مبارکباد دیتے ہیں کہ اسے ایک مستِ ناز، گلچیں مل گیا، جس کے قرب و لمس کی بدولت اس کا مقصدِ حیات پورا ہوا:

تجھے وہ شاخ سے توڑیں! زہے نصیب ترے
تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے
اُٹھا کے صدمۂ فرقت وصال تک پہنچا
تری حیات کا جوہر کمال تک پہنچا

اس پھول کی کامیابی سے شاعر کو اپنی ناکامی کا احساس تڑپانے لگتا ہے زندگی پھول کی ہو یا انسان کی اس کی تکمیل کا راز یہی تو ہے کہ اسے کوئی چاہے انتخاب کرے، اس کی طرف بڑھے اور اپنا لے۔ یہ نعمت جو شالامار کے اس پھول کو میسّر آگئی شاعر اس سے محروم ہے۔ اسے اپنے 'گلچیں' کا نہ جانے کب سے انتظار ہے، لیکن اب تو وہ مایوس ہو چکا ہے۔ اب تو بہار بھی اس کے درد کا درمان نہیں:

میرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہلِ نظر
مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر
کبھی یہ پھول ہم آغوشِ مدّعا نہ ہوا
کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا

شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہار اسے
فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے

اس افسردگی کی تائید بھی خطوط سے ہوتی ہے، بلکہ اس اسباب پر مزید روشنی پڑتی ہے۔ محترمہ عطیہ فیضی کے نام اپنے ۷ راپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں ایک جگہ لکھتے ہیں:
ابھی چند روز ہوئے مجھے ایک اطالوی شہزادی کا خط آیا تھا جس میں اُس نے میری چند نظمیں مع انگریزی ترجمہ کے طلب کی تھیں لیکن شاعری کے لئے میرے دل میں کوئی ولولہ موجود نہیں اور اس کی ذمّہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے"۱
مختصر یہ کہ جو شخص بھی ان نظموں کا مطالعہ گہری نظر سے کرے گا وہ اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اقبال نہ صرف انسان سے عشق کرنے کا مذاق اور اہلیت رکھتے تھے بلکہ انہوں نے اس ذوق اور اہلیّت سے مقدور بھر کام بھی لیا۔ ان کی زندگی اور کلام میں جو دردمندی اور گداز کی کیفیّت سر تا سر پائی جاتی ہے اس میں اس انسانی عشق کی ناکامی کو بھی دخل ہے۔

عرصہ ہوا لاہور کے ایک ہفت روزہ۲ میں ڈاکٹر تاثیر مرحوم کا ایک مضمون ُاقبال کے ملنے والے، شائع ہوا تھا، اس میں انہوں نے جہاں علاّمہ مرحوم کے متعلق بعض نہایت عمدہ اور مفید معلومات درج کی تھیں، وہاں یہ رائے ظاہر کی تھی کہ وہ "عاشقی کے گنہگار کبھی نہ ہوئے" اس طرح میں نے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کو ایک موقع پر ُمعاملات عشق مجازی' میں اقبال کی ُمعصومیت' پر زور دیتے ہوئے سُنا ہے اور اب ایک اور فاضل نقّاد یہ فرماتے ہیں کہ" اقبال کو انسان کا عشق ہو ہی نہیں سکتا

۱۔ اقبالنامہ حصہ دوم
۲۔ آفاق لاہور ۷ راپریل ۱۹۵۰ء

تھا۔" میرے دل میں ان سب بزرگوں کے علم و فضل کی بڑی قدر ہے لیکن مجھے حیرت ہے کہ بانگِ درا کی ان نظموں کی موجودگی میں جن کا اُوپر ذکر ہوا ہے انہوں نے اس قسم کی رائے کیونکر قائم کی۔ اور میرا جی چاہتا ہے میں ان سے یہ دریافت کرنے کی جسارت کروں: کیا 'وصال' میں جس 'گل' کے ملنے پر شاعر پھولے نہیں سماتا وہ خدا یا پیغمبر کے لئے استعارہ ہے؟ کیا 'حسن و عشق' میں حسن کی جن سحر کاریوں اور عشق کی سرشاریوں کا بیان ہے ان کا تعلق صوفیانہ عشق و محبت سے ہے؟ کیا 'نوائے غم' کی 'حور' جس کے 'ہوائے نفس' سے ان کا 'تارِ حیات' چھڑ جاتا ہے، اس دنیا کی کوئی حور شمائل نہیں؟ اور پھر "پھول کا تحفہ عطا ہونے پر" کو دیکھئے کسی "دامنِ رنگیں سے آشنا ہونے کی تمنا پر غور کیجئے۔ اس نظم کے آخری شعر میں جو خالص ارضی قسم کا درد و یاس ہے ذرا اسے محسوس کیجئے:

شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہار اسے
فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے

کیا یہ ایک عورت کا انتظار نہیں؟

یہاں اس بات کے بیان کرنے کی شاید ہی ضرورت ہو کہ ابتدائی مشق کے ایک مختصر دور کو چھوڑ کر اقبال نے عمر بھر اپنے ہی جذبات و افکار کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا ہے اور ان کے مطبوعہ کلام میں سوائے چند غزلوں کے جو بانگِ درا کے حصۂ اوّل کے آخر میں ملحق ہیں، روائتی قسم کی شاعری کا نام نہیں اور دورِ اوّل کے بعد ان کی غزل بھی سرتاپا ان کے حقیقی احساسات کی ترجمان بن جاتی ہے مثال کے طور پر مارچ ۱۹۰۸ء کی مشہور غزل کا مقطع دیکھئے:

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ رہگذار بیٹھا ستم کشِ انتظار ہو گا

اس شعر کے متعلق جس پر بآسانی روائتی ہونے کا شُبہ ہو سکتا تھا، سر عبدالقادر مرحوم جیسے محرمِ اقبال نے اپنے ایک مضمون میں سخن گسترانہ لکھا ہے یہ "روائتی نہیں واقعاتی ہے"۔[1]

ان حقائق و واقعات کے پیشِ نظر کم از کم میرے نزدیک اس رائے کے لئے رائی بھر بھی جواز پیدا نہیں ہوتا کہ اقبال انسانی عشق کے بنیادی اور نہایت قیمتی تجربے سے محروم تھے یا وہ طبعاً اس کے اہل نہ تھے یا وہ اپنے آپ کو ان جذبات سے بالاتر یا بے نیاز سمجھتے تھے۔

رہی یہ بات کہ اقبال کی عشقیہ شاعری بہت گھٹیا درجہ کی شاعری ہے" سو یہ رائے بھی میرے نزدیک ناانصافی یا غلط فہمی پر مبنی ہے۔ اقبال کے مجموعی کلام اور شاعرانہ کارنامے میں اگرچہ عشقیہ شاعری (ظاہر ہے یہاں بحث انسانی عشق سے تعلق رکھنے والی شاعری سے ہے) کی حیثیت کچھ ایسی نمایاں اور اہم نہیں اور آج تک نقادوں نے بھی اس طرف کوئی توجہ نہیں کی، لیکن جیسا کہ آپ اوپر دیکھ آئے ہیں یہ کلام جس قدر بھی ہے نہایت اونچے درجے کا اور منتخب ہے۔ یہ بات بہت کم لوگوں کو معلوم ہو گی کہ جس طرح ترقی پسند تحریک کے باقاعدہ وجود میں آنے سے بہت دن پہلے اقبال اس تحریک کے صحت مند اور مفید عناصر کو اپنی شاعری میں پیش کر رہے تھے۔ مثلاً خضرِ راہ (۱۹۲۰ء) میں اُنہوں نے روس کے بالشویک انقلاب کو آفتابِ تازہ قرار دیا اور نہایت پُرجوش اور والہانہ انداز میں اس کا خیر مقدم کیا:

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسمان ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

۱۔ مخزنِ جدید، لاہور، فروری ۱۹۴۹ء

توڑ ڈالیں فطرتِ انسان نے زنجیریں تمام
دوریٔ جنت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اسی طرح اُردو کی جدید عشقیہ شاعری کے لئے بھی انہوں نے ہی راستہ ہموار کیا۔ اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے اُردو کی عشقیہ شاعری کو غزل کے مبہم اور گریزپا اسلوب سے نکال کر نظم کے واضح اور زیادہ حقیقت پسندانہ پیرایہ سے آشنا کیا اور اس صنفِ شعر میں عورت کا کھویا ہوا ذاتی اور انفرادی تشخص اس کو لوٹایا، لیکن میں سمجھتا ہوں یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔

مولانا حالی نے مقدمۂ شعر و شاعری میں اُردو کی قصیدہ نگاری کا ایک عیب یہ بیان کیا ہے کہ شاعر حضرات امراء اور روساء کی تعریف کچھ ایسے غیر شخصی اور غیر حقیقی انداز میں کرتے تھے کہ قصیدہ جس امیر کی شان میں لکھا گیا ہو اگر شاعر کسی وجہ سے اس کی خدمت میں حاضر ہو کر اس کو اپنی مدح سرائی سے اور اپنے آپ کو اس کی کرم فرمائی سے مستفید نہ کر سکے، تو وہی لکھا لکھایا قصیدہ کسی اور امیر کے سامنے پڑھا جا سکتا تھا۔

بس یہی حال اُردو کی عشقیہ شاعری کا تھا۔ عورت کے حسن و جمال اور چاہنے والے کے جذبۂ شوقِ وصال اور غمِ فراق کا ذکر کچھ ایسے آفاقی انداز میں کیا جاتا تھا کہ وہ حسن کسی بھی عورت کا حسن اور وہ جذبات کسی بھی عاشق کے جذبات قرار پا سکتے تھے۔ اقبال اردو کے پہلے شاعر ہیں، جنہوں نے زبان سے کچھ کہے بغیر (یعنی ان روایات کے خلاف صدائے احتجاج بلند کئے بغیر) عملاً اس غیر حقیقی فضا کو یکسر بدل دیا۔ ان کے ہاں نہ روائتی حسن کا بیان ہے اور نہ روائتی عشق کا۔ ان کی عشقیہ شاعری میں لب لعلیں، چشمِ غزال، قیامت انگیز قامت، پتلی قمر، نازک بدن، گوری گداز باہوں

اور لمبی سیاہ زلفوں کا کہیں ذکر نہیں۔ اسی طرح، ہجر و وصال کے ان روایتی تذکروں کا بھی گزر نہیں۔ جس کے دامِ کشش سے حالی اور اکبر تک نہ بچ سکے۔ اقبال کے ہاں عورت صنف کے طور پر نہیں بلکہ فرد کی حیثیت میں آئی ہے لہٰذا ان کی عشقیہ شاعری میں صرف وہی باتیں، وہی واقعات، ملتے ہیں جن سے خود اُن کو سابقہ پڑا۔

مثال کے طور ان کے تصورِ ہجر و فراق کو لیجیے۔ اُردو اور فارسی کے شعراء صدیوں سے وصال کے گیت گاتے اور ہجر و فراق سے پناہ مانگتے آئے تھے۔ ان کے نزدیک وصل سے بڑھ کر کوئی لذت اور ہجر سے بڑھ کر کوئی اذیت نہ تھی لیکن اقبال کی عشقیہ شاعری میں یہ نقشہ یکسر بدلا ہوا نظر آتا ہے۔ ان کے ہاں وصال کی تعریف اور خواہش کم سے کم اور ہجر کی ناگزیری اور فیض رسانی کا بیان زیادہ سے زیادہ ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ سنی سنائی باتوں اور روایتی خیالات کی بجائے اپنے تجربات اور واردات پر بھروسہ کرتے اور انہی کو بیان کرتے تھے۔ یہاں میں بانگِ درا کی ایک چھوٹی سی نظم کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جس کا عنوان ہے "دو ستارے"۔ یہ عنوان دراصل دو محبت کرنے والے دلوں کے لئے استعارہ ہے، جو اپنی بے اندازہ آرزوئے اتصال کے باوجود ایک دوسرے سے جدا ہو جاتے یا کر دئے جاتے ہیں، اس لئے کہ جدائی آئینِ حیات ہے۔ اس سے مفر نہیں۔ دیکھیے نظم کا اسلوب کس قدر سادہ مگر پُرتاثیر ہے:

آئے جو قرآں میں دو ستارے — کہنے لگا ایک دوسرے سے

یہ وصل مدام ہو کیا خوب! — انجامِ خرام ہو تو کیا خوب!

تھوڑا سا جو مہرباں فلک ہو

ہم دونوں کی ایک ہی چمک ہو!

لیکن یہ وصال کی تمنّا — پیغامِ فراق تھی سراپا

گردش تاروں کا ہے مقدّر ہر ایک کی راہ ہے مقرر
ہے خوابِ ثباتِ آشنائی
آئینِ جہاں کا ہے جدائی!

اسی طرح فلسفۂ غم، میں محبوب کی جُدائی کے شدید مگر صحت مند نفسیاتی اثرات کو یوں بیان کرتے ہیں:

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستان
نغمۂ انسانیت کامل نہیں غیر از فغاں
دیدۂ بینا میں داغِ غم چراغِ سینہ ہے
روح کو سامانِ زینت آہ کا آئینہ ہے
حادثاتِ غم سے ہے انسان کی فطرت کو کمال
غازہ ہے آئینۂ دل کے لئے گردِ ملال
غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے
طائرِ دل کے لئے غم شہپرِ پرواز ہے
راز ہے انسان کا دل غم انکشافِ راز ہے
غم نہیں غم، روح کا اک نغمۂ خاموش ہے
جو سرودِ بربطِ ہستی سے ہم آغوش ہے

میری رائے میں ایسی حقیقت پسند، بصیرت افروز، پاکیزہ جذبات اور صدق مقال شاعری کو گھٹیا درجے کی شاعری قرار دینا حیرت انگیز اور افسوسناک ہی نہیں مضحکہ خیز بھی ہے۔

(اپریل ۵۹ء)

فکرِ اقبال پر ایک نظر

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی تصنیف 'فکرِ اقبال' پر میری رائے یا تبصرہ سننے سے پہلے آپ ایک فاضل کی رائے اس بارے میں سنیئے کہ علامہ مرحوم کے فلسفہ و کلام کو کس قابلیت اور صلاحیت کے نقّاد کی ضرورت ہے اور انہیں اب تک ایک ایسا نقّاد کیوں نہیں ملا۔ ہندوستان کے فیڈرل سروس کمیشن کے سابق رکن اور کشمیر یونیورسٹی کے موجودہ وائس چانسلر مسٹر آصف فیضی اپنے ایک بلند پایہ مقالہ میں اقبال کے اسلامی فکر پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک جگہ لکھتے ہیں :

افسوس کی بات ہے کہ اس بادشاہ فکر و شعر کی زندگی، شاعری اور فلسفہ پر کوئی ناقدانہ مقالہ اب تک نہیں لکھا گیا حالانکہ یہ گزشتہ کئی صدیوں میں دنیائے اسلام کا شاید سب سے بڑا شاعر تھا۔ اقبال پر کوئی سیر حاصل مقالہ لکھنا آسان نہیں ہے۔ لکھنے والے کو عربی، فارسی اور اُردو تینوں زبانوں میں مہارت حاصل ہونی چاہیئے اور اسے اُس عہد کے ماحول کو سمجھنا چاہیئے جس میں اقبال نے زندگی بسر کی۔ پھر اسے کیمبرج کے اُس دور میں جانا چاہیئے جبکہ میک ٹیگرٹ موجود تھا۔ بعد ازاں جرمن فلسفیوں ہیگل اور فختے کی تصانیف کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔ نیز اسے نطشے کے خیالات

سے کامل آگاہی ہونی چاہیئے۔ اس کے ساتھ اسے چینی اور ایرانی عرب قوموں کے تخیلات کا مطالعہ کرنا چاہیئے جنہوں نے انسانِ کامل کا تخیّل پیدا کیا۔ سب سے آخر میں یہ کہ اس میں تنقید کی استعداد اور شاعری کا صحیح مذاق ہونا چاہیئے۔ اقبال کے لئے ایسا نقاد جو شاعرانہ اور فلسفیانہ دونوں ذہنیتوں کا مالک ہو اب تک پیدا نہیں ہوا ہے مگر دنیا بہ اُمیّد قائم ہے۔"[1]

یہ رائے ۱۹۵۳ء میں ظاہر کی گئی تھی 'فکرِ اقبال' اس کے کئی سال بعد شائع ہوئی کیا خلیفہ عبدالحکیم کی ذات میں اقبال کو وہ نقاد مل گیا جس کی ضرورت واہمیّت پر آصف فیضی نے زور دیا ہے؟ آپ کو میرے جواب پر شاید حیرت ہو۔ میرا جواب یہ ہے کہ اگرچہ خلیفہ مرحوم میں وہ تمام صلاحیتیں اور لیاقتیں موجود تھیں جن کا ذکر آصف فیضی نے اپنی مذکورہ بالا تحریر میں کیا ہے، اس کے باوجود 'فکرِ اقبال' مطلوبہ تصنیف نہیں ہے۔ زیرِ نظر مضمون میں اسی مختصر جواب کو قدرے تفصیل سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

اقبال پر بہت سے لوگوں نے بہت کچھ لکھا ہے لیکن اکثر کے لکھنے کا ڈھنگ سوائے شاید ڈاکٹر یوسف حسین خان، آل احمد سرور اور عزیز احمد کے قریب قریب یکساں ہے اور وہ ڈھنگ یہ ہے کہ جس موضوع پر قلم اُٹھانا مقصود ہو مثلاً آپ کو 'اقبال اور عورت' یا 'اقبال اور فرنگ' پر مضمون لکھنا ہے۔ آپ اس موضوع پر 'اقبال کے اُردو

۱۔ جناب آصف فیضی نے یہ مقالہ امریکہ میں منعقدہ پہلے اسلامک کلوکیم (۱۹۵۳ء) میں بھارت کے نمائندے کی حیثیت سے پڑھا تھا۔ ترجمے کے لئے دیکھئے 'طلوعِ اسلام' کراچی فروری ۱۹۵۴ء

اور فارسی کلام سے اشعار چھانٹ کر انہیں کسی مناسب ترتیب سے آگے پیچھے لکھ لیں۔ یہ مرحلہ طے ہو جائے تو سمجھئے کہ پچھتر فیصدی کام آپ کا انجام پا گیا۔ اس کے بعد آپ کو فقط اتنی سی زحمت اور گوارا کرنی ہے کہ ہر دو یا چار اشعار کو سامنے رکھ کر ان کا مفہوم و مطلب کسی قدر زوردار نثر میں بیان کر دیجئے اور جہاں آپ کا بیان ختم ہو رہا ہے وہاں نیچے وہ دو یا چار اشعار درج کر دیجئے اور اس سلسلہ کو جاری رکھئے تا آنکہ آپ نے موضوع سے متعلق جس قدر اشعار چھانٹ رکھے ہیں ان سب کا مفہوم و مطلوب آپ کے قلم سے بیان ہو جائے اور خود وہ اشعار اپنے اپنے مفہوم کے بعد مضمون کے اندر جگہ پالیں۔ جب یہ ہو چکے تو سمجھئے کہ آپ کا مضمون مکمل ہے اور آپ کو حیرت نہیں ہونی چاہیئے کہ اگر کوئی فاضل نقّاد کسی وقت آپ کے مضمون کے بارے میں یہ رائے ظاہر کر دے کہ وہ اقبالیات میں قابلِ قدر اضافہ ہے"۔ آپ مجھے اجازت دیں تو میں کہوں گا کہ "فکرِ اقبال" بھی اپنے تمام حجم و ضخامت کے باوجود بنیادی طور پر ایک ایسی کتاب ہے۔ اس میں لکھنے کا یہی ڈھنگ اور توضیح و تشریح کا یہی اسلوب روا رکھا گیا ہے۔

میرا خیال ہے میں نے کچھ سختی سے کام لیا ہے۔ اُوپر میں نے جو کچھ کہا ہے اس سے آپ یہ نہ سمجھ بیٹھئے کہ میں "فکرِ اقبال" کی افادیت کا سرے سے منکر ہوں۔ امرِ واقعہ یہ ہے کہ میں اسے بے حد مفید خیال کرتا ہوں۔ ۸۶۵ صفحات کی اس صاف ستھری کتاب میں خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے بے شمار مفید اور پتہ کی باتیں بیان کی ہیں اور کہیں کہیں اقبال کے کلام و فلسفہ کے کسی پہلو پر کچھ نئی روشنی بھی پڑتی ہے لیکن بہ حیثیت مجموعی ان سے جس معیار اور جس نوع کی جدید تنقید و تجزیہ متوقع تھا اور جس کے وہ ہمیشہ اہل سمجھے جاتے تھے "فکرِ اقبال" سے وہ توقع پوری نہیں ہوتی۔ اقبالیات کا کونسا

اہم پہلو ایسا ہے جس پر انگریزی اور اردو میں اچھا خاصا مواد موجود نہ ہو۔ "اقبال اور اسلام"، "اقبال کی تنقید مغربی تہذیب پر"، "اقبال کا تصورِ خودی"، "اشتراکیت اور اقبال"، "اقبال کے ہاں ابلیس کا تصور"، "اقبال کا نظریۂ عشق" یہ سب موضوعات ایسے ہیں کہ ان پر مختلف لکھنے والے پہلے قلم اٹھا چکے ہیں اور ان کے بارے میں اس امر کی بہت کم گنجائش ہے کہ کوئی نقاد اب کوئی نئی بات بیان کر سکے گا۔ کوئی ایسی بات جو اقبال کے سنجیدہ طالب علموں کو پہلے سے معلوم نہ ہو۔ اور اگر ایسا نہیں، اگر کوئی لکھنے والا پہلے سے موجود معلومات میں معتدبہ اضافہ نہیں کر سکتا یا پہلے سے موجود معلومات کا کسی نئے اور وقیع تر نقطۂ نظر سے جائزہ نہیں لے سکتا تو ۵۸۶ صفحات کی نئی کتاب لکھنے کا جواز پیش کرنا بھی اس کے لئے مشکل ہونا چاہیئے اور یہ محض اتفاق نہیں کہ دیباچہ میں خود خلیفہ مرحوم نے جو جواز پیش کیا ہے وہ قاری کو قائل اور مطمئن کرنے کے لیے کافی نہیں۔ دیباچہ کی متعلقہ سطور آپ بھی ملاحظہ فرمائیے۔ خلیفہ مرحوم یہ بتانے کے بعد کہ اقبال پر سینکڑوں مضامین اور کتابیں لکھی جا چکی ہیں اور یہ سلسلہ ہمیشہ جاری رہے گا، لکھتے ہیں :

"اقبال پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں محققانہ تصانیف بہت کم ہیں۔ میرے نزدیک اقبال پر دو کتابیں نہایت عالمانہ، نہایت بلیغ اور نہایت جامع ہیں۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان صاحب کی "روحِ اقبال" اور مولانا عبدالسلام صاحب ندوی کی کتاب "اقبالِ کامل"۔ ان دو کتابوں کو ملا کر پڑھیں تو اقبال کے کلام اور اس کی تعلیم کا کوئی پہلو ایسا دکھائی نہیں دیتا جو محتاجِ تشریح اور تشنۂ تنقید باقی رہ گیا ہو لیکن اقبال کے افکار میں اتنی گہرائی، اتنی پہنائی اور اتنی

وسعت ہے کہ ان کتابوں کے جامع ہونے کے باوجود مزید تصنیف کے لئے کسی معذرت کی ضرورت نہیں۔"

اوّل کسی موضوع پر ایک یا ایک سے زیادہ تصانیف کو نہایت عالمانہ، نہایت بلیغ اور نہایت جامع قرار دینا، پھر اس پر یہ اضافہ کرنا کہ موضوعِ زیرِ بحث کا کوئی پہلو اب ایسا باقی نہیں رہا جو محتاجِ تشریح اور تشنۂ تنقید ہو۔ اس کے بعد ایک ضخیم کتاب اس عذر و جسارت کے ساتھ پیش کر دینا کہ موضوع کی وسعت اور گہرائی کو دیکھتے ہوئے ایسا کرنے کے لئے کسی معذرت کی ضرورت نہیں، میں سمجھتا ہوں ایک نامور ادیب اور محقق کے یقیناً شایانِ شان نہیں۔ کیونکہ اگر موضوع کی وسعت اور گہرائی اور پرواز کو کسی تصنیف نے احاطہ نہیں کیا تو وہ 'نہایت جامع' کیونکر ہوئی اور اگر وہ 'جامع' ہے اور اب کوئی پہلو 'محتاجِ تشریح' اور 'تشنۂ تنقید' باقی نہیں تو پھر موضوع کی وسعت اور گہرائی کا سوال اٹھانا کہاں تک درست ہے؟ اور اس بنا پر ایک ضخیم کتاب پیش کرنے کے کیا معنی؟ اگر آپ برا نہ مانیں تو میں کہوں گا کہ یہ تضاد، یہ ابہام، یہ بے وضاحتی صرف ہمارے یہاں ہی ممکن ہے۔ مغرب کا کوئی دانشور جب کسی موضوع پر قلم اٹھائے گا جس کی طرف بہت سے لوگ پہلے متوجہ ہو چکے ہوں تو وہ اپنی تصنیف کے مابہ الامتیاز اور اس کی ضرورت کے وجوہ کو نہایت غیر مبہم اور صاف صاف لفظوں میں بیان کرے گا اور اس کی تصنیف اس ضرورت کے مطابق اور ان خصوصیات کی حامل ہو گی مصنف نے جن کا اظہار کیا ہو گا۔

میں جس معیار پر 'فکرِ اقبال' کو جانچ رہا ہوں ممکن ہے آپ اسے ضرورت سے زیادہ کڑا خیال کریں۔ میرے پاس اس معیار کے حق میں تین دلائل ہیں اوّل

'فکرِ اقبال' کے مصنف ملک کے ان فاضلوں میں سے تھے جن کے فکر و نظر اور قلم کے حریف شاید ہم میں درجن بھر سے زیادہ نہ نکلیں گے۔ دوم، اقبال کے شعر و فکر سے مرحوم کو زندگی بھر کا لگاؤ اور مناسبت تھی۔ ان کے اور علامہ اقبال کے درمیان بہت سی باتیں مشترک تھیں۔ دونوں کشمیری نژاد تھے۔ دونوں کا تعلق سیالکوٹ اور لاہور سے تھا۔ دونوں اسلامیات سے شغف رکھتے تھے۔ دونوں نے مغربی یونیورسٹیوں سے فلسفہ میں پی، ایچ، ڈی کیا تھا۔ دونوں کے تحقیقی مقالات کے موضوع کا بھی باہمی تعلق تھا۔ علامہ مرحوم نے ایران کے عام متصوفانہ فکر پر تحقیق کی تھی اور خلیفہ مرحوم نے حکمتِ رومی پر۔ دونوں نے مشرق و مغرب کے فلسفیانہ افکار کا بغور مطالعہ کیا تھا۔ اقبال بہت بڑے شاعر تھے، انہیں فارسی زبان پر کامل عبور حاصل تھا اس کے علاوہ وہ عربی اور جرمن زبان سے آشنا تھے۔ خلیفہ مرحوم بھی شعر کہتے تھے اور اگرچہ وہ کوئی بڑے شاعر نہ تھے لیکن وہ شعر کا بہت عمدہ ذوق رکھتے تھے اور ہمارے عہد کے چوٹی کے سخن فہموں میں سے تھے۔ فارسی کے علاوہ انہیں بھی عربی اور جرمن سے واقفیت تھی۔ ذوق و نظر کے اس آہنگ اور اشتراک کے باعث خلیفہ مرحوم اقبال پر غالباً سب سے بڑی اتھارٹی مانے جاتے تھے اور اتھارٹی کی تحریر کو کڑے سے کڑے معیار سے جانچنا عین انصاف ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ ملک میں لکھنے پڑھنے کے عام معیار کو دیکھتے ہوئے اگر حوصلہ افزائی کی خاطر جانچ پرکھ میں نرمی اختیار کرنی ضروری ہو تو وہ صرف طبع زاد تخلیقات کے لئے ہونی چاہیئے۔ تحقیقی اور تنقیدی کاموں کے پرکھنے میں نرمی سے کام لینے کے یہ معنے ہوں گے کہ ہم پست معیار پر قانع ہو گئے ہیں طبع زاد تخلیقات کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ملک کے لوگ قدرتاً جس قابلیت اور صلاحیت کے متوقع ہوئے ہیں ان کی تخلیقات اسی کے مطابق ہوں گی لیکن

محقّقانہ اور ناقدانہ کام کی صورت دوسری ہے تحقیقی صلاحیت شاعرانہ صلاحیت کی طرح نری خداداد اور وہبی نہیں ہوتی کہ محنت و کاوش اور کڑی نکتہ چینی اور نگرانی سے اس کے معیار کو بہتر اور زیادہ تسلّی بخش نہ بنایا جا سکے۔ لہٰذا ذاتی طور پر میں خیال کرتا ہوں کہ تنقیدی اور تحقیقی کاموں کے پرکھنے میں نرمی یا رعایت سے کام لینا پرلے درجے کی ناعاقبت اندیشی ہوگی۔

ان اصولی باتوں کے بعد آپ 'فکرِ اقبال' کو ایک نظر دیکھئے۔ علّامہ اقبال کے خطبات انگریزی کی تلخیص سے قطع نظر کتاب کے بیس باب ہیں جو ۹۴ صفحوں پر پھیلے ہوئے ہیں۔ چند عنوان یہ ہیں: 'اسلام اقبال کی نظر میں'، 'مغربی تہذیب و تمدّن پر اقبال کی تنقید'، 'اشتراکیت'، 'جمہوریت'، 'عقل پر اقبال کی تنقید'، 'عشق کا تصوّر'، 'تصوّف'، 'اقبال اپنی نظر میں'، 'ابلیس'، 'اسرارِ خودی'، 'رموزِ بیخودی'۔ اگر طلبا اور اقبالیات کے عام پڑھنے والوں کے نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو یہ ابواب بڑے پُر از معلومات اور افادیت کے حامل ہیں۔ ان میں فکرِ اقبال کے بہت سے پہلوؤں کو سلیس، رواں اور بعض مقامات پر دل کش انداز میں پیش کیا گیا ہے لیکن ان میں سے شاید ہی کوئی باب ایسا ہوگا جہاں دوسرے لکھنے والوں سے زیادہ گہرائی یا محقّقانہ دقّتِ نظر سے کام لیا گیا ہو۔ یہاں صرف ایک باب کا دیکھ لینا کافی ہوگا: 'مغربی تہذیب و تمدّن پر اقبال کی تنقید'۔ مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید مطالعۂ اقبال میں بڑی اہمیّت رکھتی ہے یہ تنقید علّامہ مرحوم کے مشن کا لازمی حصّہ تھی۔ کوئی بڑا مفکّر اُس وقت تک اپنے نظریۂ حیات اور تصوّرات کی تبلیغ کامیابی کے ساتھ نہیں کر سکتا جب تک کہ وہ رائج الوقت تصوّرات کا گہری نظر سے جائزہ نہ لے اور ان پر کڑی اور جامع تنقید نہ کرے۔ اس کام کو آپ منفی یا تخریبی کہہ سکتے ہیں لیکن یہ کام ذہنی انقلاب کے لئے اساسی

اہمیت کا حامل ہوتا ہے۔ بقولِ رومی

ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند　　اوّل آں تعمیر را ویراں کنند

اس اعتبار سے یہ قدرتی بات تھی کہ اقبال مغربی یعنی دورِ حاضر کی تہذیب کا جائزہ لے کر اس کے نیک و بد کو واشگاف طریق سے بیان کرتے۔ یوں تو ہوش سنبھالتے ہی اقبال مغربی تہذیب اور اثرات سے دوچار تھے لیکن انہیں اس تہذیب کو بغور اور بہت قریب سے دیکھنے کا موقع پہلی بار اُس وقت ملا جب وہ ۱۹۰۵-۱۹۰۸ء تک انگلستان میں اعلےٰ تعلیم کی غرض سے مقیم تھے۔ اس قیام کے دوران اقبال نے اعلان کیا تھا:

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا ناپائیدار ہوگا

اس کے بعد اقبال کم و بیش تیس برس اور جئے اور اس طویل مدّت میں انہوں نے مغربی تہذیب کے بارے میں بہت کچھ کہا۔ تاریخ وار دیکھا جائے تو شاعری سے قطع نظر ۱۹۱۱ء میں اقبال نے علی گڑھ میں جو مشہور خطبہ ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' کے عنوان سے دیا تھا اس میں مغربی تہذیب پر ان کے کچھ خیالات کا اظہار تھا۔ اس کے بعد 'اسرارِ خودی' (۱۹۱۵) اور 'رموزِ بیخودی' (۱۹۱۸) کے دیباچوں میں مغربی تہذیب کے کچھ پہلوؤں سے بحث کی۔ پیامِ مشرق جو ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی' ہے ہی ایک مغربی مفکّر گوئٹے کی 'سلامِ مغرب' کے جواب میں۔ ۱۹۳۰ء میں اقبال نے جو انگریزی خطبات اسلامی فکر کی تدوینِ نو کے سلسلہ میں دئے ان میں مغربی فکر و تمدّن سے جا بجا بحث ملتی ہے۔ کلام کا ایک مجموعہ اقبال نے خاص مغربی تہذیب پر تنقید کے لئے وقف کرنا پسند کیا۔ ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) کے سرورق پر درج ہے: ضربِ کلیم یعنی اعلانِ جنگ دورِ حاضر کے خلاف۔ علاوہ ازیں اپنے خطوط، سیاسی خطبات، بیانات

بعض دوسری تحریروں میں بھی اقبال نے مغربی تہذیب اور اس کے نتائج و اثرات پر اظہارِ خیال کیا ہے مختصر یہ کہ تیس برس کے طویل عرصہ میں اقبال نے مغربی تہذیب کے بارے میں بہت کچھ کہا اور جہاں تک ممکن یا ضروری تھا اس کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لیا۔ اس جائزے کا محققانہ تجزیہ ہمارے لئے ازبس ضروری ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں یہ کام مناسب طریق سے اب تک نہیں ہو پایا۔ عام تاثر یہ ہے کہ اقبال نئی تہذیب کے جانی دشمن تھے اور انہوں نے موقع بے موقع اس پر حملہ کیا ہے، اس کے قابلِ تعریف پہلوؤں سے قطعِ نظر کی ہے اور اس کے عیب دار پہلوؤں کو جی بھر کر ہدفِ ملامت ٹھہرایا ہے۔ امرِ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ اقبال نے نئی تہذیب کے روشن پہلوؤں کی ہمیشہ داد دی ہے لیکن مجموعی حیثیت سے چونکہ وہ نئی تہذیب کو روحانی و اخلاقی قدروں کا قاتل اور انسانیت کے حق میں مضر خیال کرتے تھے لہٰذا قدرتاً ان کی بیشتر توجہ اس کے زہریلے اثرات کی روک تھام میں صرف ہوئی۔ مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کے کئی پہلو ہیں۔ سیاسی اخلاقی، روحانی، معاشرتی، معاشی اور خالص علمی اور نظری بھی۔ خلیفہ عبدالحکیم نے پچاس صفحات پر اس موضوع سے بحث کی ہے۔ اس طوالت کے باوجود وہ تشنہ اور نامکمل ہے۔ باب کے آغاز میں مغربی تہذیب کے عناصرِ ترکیبی پر مختصر گفتگو کرنے کے بعد انہوں نے بالِ جبریل سے تقریباً دس صفحوں میں وہ اشعار درج کردیے ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح تنقیدِ مغرب سے ہے۔ دس صفحات پر پھیلے ہوئے یہ اشعار بیشتر بلا تبصرہ ہیں۔ اس بناء پر ان کا اندراج غیر ضروری اور بے محل سا دکھائی دیتا ہے۔ لیکن جو مجموعی تبصرہ یا تعارفی نوٹ ان کے آغاز میں خلیفہ صاحب نے رقم کیا ہے۔ وہ دلچسپ ہونے کے باوجود اقبال کے موقف کی غلط اور غیر منصفانہ تعبیر پر مشتمل ہے اور خلیفہ حکیم کے قلم سے اس کا اظہار عجائبات سے معلوم ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں:

"اقبال کے ہاں مغربی تہذیب کے متعلق زیادہ تر مخالفانہ تنقید ہی ملتا ہے اور یہ مخالفت اس کی رگ و پے میں اس قدر رچی ہوئی ہے کہ اپنی اکثر نظموں میں جا دبے جا ضرور اس پر ایک ضرب رسید کر دیتا ہے ......

بالِ جبریل کی اکثر غزلیں بہت ولولہ انگیز ہیں۔ اکثر اشعار میں حکمت و عشق کی دل کش آمیزش ہے لیکن اچھے اشعار کہتے کہتے ایک شعر میں فرنگ کے متعلق غصہ اور بے زاری کا اظہار کر دیتے ہیں اور پڑھنے والے صاحبِ ذوق انسان کو دھکا سا لگتا ہے کہ فرنگ عیوب سے لبریز سہی لیکن یہاں اس کا ذکر نہ ہی کیا جاتا تو اچھا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصفا آبِ رواں کا لبِ جُو بیٹھے لطف اُٹھا رہے تھے کہ اس میں یک بیک ایک مُردہ جانور کی لاش بھی تیرتی ہوئی سامنے آگئی۔"

یہ جملے جس قدر زوردار ہیں اتنے ہی مغالطہ آمیز بھی ہیں۔ اقبال نے جیساکہ میں نے اُوپر کہا ہے فرنگ پر جا و بے جا چوٹ نہیں کی بلکہ فرنگی مدنیت کے اثرات ان کی نظر میں اتنے مہلک اور ایسے ہمہ گیر تھے کہ ان کے دفع و رد میں جتنا کچھ بھی کیا جاتا کم تھا۔ دوم، حکیمانہ غزلوں میں کہیں کہیں معاشرت و تمدن یا ملّا و واعظ پر طنز کرنے کا شیوہ و دستور فارسی شاعری میں قدیم سے چلا آتا ہے۔ حافظ، سعدی، خسرو فیضی، غالب سبھی اُستادانِ فن نے اس حربے سے کام لیا ہے اور حقیقت یہ ہے کہ شاعرانہ کیفیت میں ڈوبی ہوئی طنز خواہ وہ ملّا پر ہو یا فرنگی تہذیب و تمدن پر غزل کا لطف و کیف بڑھا دیتی ہے۔ بالِ جبریل کی غزلیات کا بھی یہی حال ہے۔ کیا مقامِ حیرت نہیں کہ خلیفہ مرحوم کو مندرجہ ذیل اشعار کی موجودگی پر بھی اعتراض ہے:

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

گرچہ ہے دلکشا بہت حسنِ فرنگ کی بہار
طائرکِ بلند بال دانہ و دام سے گزر!

میری اس گفتگو کو جملۂ معترضہ سمجھئے، مجھے کہنا یہ تھا کہ 'فکرِ اقبال' کا یہ باب اپنی طوالت کے باوجود اقبال کی تنقیدِ مغرب کے سب پہلوؤں کا احاطہ نہیں کرتا۔ نہ صرف احاطہ نہیں کرتا بلکہ اس کے صحیح محرّکات کو بھی مناسب طریق سے پیش کرنے سے قاصر رہا ہے۔ جیساکہ میں نے اُوپر کہا ہے اقبال کی تنقیدِ مغرب کے کئی پہلو ہیں: سیاسی، اخلاقی، معاشی اور خالص نظریاتی بھی۔ محققانہ طریقہ یہ ہوتا کہ ان پہلوؤں کو الگ الگ بیان کیا جاتا، ہر ایک پہلو کے محرّکات و وجوہ سے بحث کی جاتی اور بتایا جاتا کہ تنقید کہاں تک درست ہے، کہاں تک اپنی جائز حدود سے متجاوز ہے۔ خلیفہ مرحوم نے سیاسی اسباب و محرّکات سے تو یقیناً بہت کامیاب اور مفید بحث کی ہے مگر اخلاقی اور معاشی پہلوؤں کی طرف انہوں نے گویا آنکھ اُٹھا کر نہیں دیکھا، حالانکہ یہ دو پہلو بالخصوص اخلاقی پہلو بہت اہم ہے۔ اقبال چونکہ اسلامی اصولِ حیات پر بہت پختہ یقین رکھتے تھے اور ان اصولوں کی سختی سے پابندی کرنا چاہتے تھے جو قرآن وسنّت نے معاشرے کے لئے وضع کئے ہیں لہٰذا مغربی معاشرت میں عورت کی حد سے بڑھی ہوئی آزادہ روی، امومت کی ذمّہ داریوں سے اس کا گریز و نفور اور جسم کی نمائش کا ذوق انہیں ایک آنکھ نہ بھاتا تھا۔ اقبال نے مغربی تہذیب پر جو سخت ترین حملہ کیا ہے اُس کا تعلق زیادہ تر اسی اخلاقی پہلو سے تھا۔ پھر کسی نقاد کا اسے یوں نظر انداز کرنا سمجھ میں نہیں آسکتا۔

دوم، خلیفہ مرحوم نے جہاں بالِ جبریل سے بے شمار اشعار مضمون میں درج کئے ہیں وہاں ضربِ کلیم کو چھوا تک نہیں۔ اقبال کے نقطۂ نظر سے تہذیبِ جدید پر گفتگو کرنا اور ضربِ کلیم کو سرے سے نظرانداز کرنا ایسا ہی ہے جیسے کوئی شخص پردے کی

شرعی حیثیت سے بحث کرے اور سورۂ الاحزاب یا سورۂ النوّر کی ان آیات کا کہیں ذکر نہ کرے جن میں پردہ کے احکام، ان کے حدود اور ان کی حکمت بیان کی گئی ہے۔

تیسری بڑی کمی خلیفہ مرحوم کی تحریر میں یہ ہے کہ انھوں نے انگریزی خطبات کے ان حصّوں سے بھی قطعی اغماض برتا ہے جہاں اقبال نے مغربی تہذیب کے اچھّے یا بُرے پہلوؤں پر قدرے وضاحت سے (نثر میں ہونے کے باعث) اظہار خیال کیا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جو خوبیاں اور خامیاں اس ایک مضمون میں ہیں وہی خوبیاں اور خامیاں پوری کتاب میں پائی جاتی ہیں خلیفہ مرحوم نے بہت سی مفید باتیں خاصے دلچسپ انداز میں بیان کی ہیں مگر جہاں تک محققانہ دقّتِ نظر احتیاط پسندی اور حقائق کو جزئیات کے ساتھ تمام و کمال دیکھنے دکھانے کی کوشش کا تعلق ہے فکر اقبال، ہر جگہ اور ہر باب میں اپنے تشنہ اور ناکام ہونے کا احساس پیدا کرتی ہے اور جب یہ احساس طوالت وضخامت کے باوجود ہو اور کسی چوٹی کے ادیب کی طرف سے ہو تو لامحالہ اس کی شدّت بڑھ جاتی ہے۔ انگریزی زبان میں اس احساس کو مایوسی Disappointment کہتے ہیں۔ سو فکرِ اقبال، کا مجموعی تاثر میرے نزدیک Disappointment (مایوسی) کا ہے۔

اقبال کے فکر و نظر پر تنقید کا آغاز 'اسرارِ خودی' کی اشاعت کے فوراً بعد ہی شروع ہو گیا تھا۔ یہ ۱۹۱۵ء کی بات ہے۔ ۱۹۱۵ء سے آج ۱۹۶۰ء پورے ۴۵ برس ہوتے ہیں۔ نصف صدی کے اس عرصے میں تنقید نگاری اور سوانح نگاری نے بے اندازہ ترقی کی ہے اور ان کے اسالیب میں نہایت اہم تبدیلیاں رونما ہوئی ہیں۔ آج سے چالیس پچاس سال اُدھر لوگ تنقید میں نفسیاتی تجزّیہ کی اہمیّت اور فکر کو اس کے

ارتقائی رنگ میں دیکھنے دکھانے کے مذاق سے چنداں آشنا نہ تھے۔ مگر اب کسی مصنّف یا مفکّر کا مطالعہ قابلِ قبول اور تسلّی بخش نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے خیالات کی رفتار کو اس کے ذاتی، خاندانی اور سماجی حالات کے پس منظر میں رکھ کر نہ دیکھا جائے اور جن جن حالات و واردات سے وہ گزرا ہو، اُس کے ذہن پر اُن کے عمل و ردِّ عمل کی داستان کو جب تک ایک مربوط نفسیاتی پیرایہ میں بیان نہ کیا جائے۔

خلیفہ عبدالحکیم کا اسلوبِ تنقید نگاری آج سے پچاس سال پہلے کی تنقید نگاری کا اسلوب ہے۔ لہٰذا وہ نہ جدید ادب کے تقاضے پورے کرتا ہے اور نہ جدید ذہن کو اپیل کر سکتا ہے۔ ضرورت ہے کہ اقبال کی زندگی اور فکر کا مطالعہ جدید ترین اسلوب پر کیا جائے۔ یہ اسلوب زندگی اور فکر کو دو الگ الگ خانوں میں بانٹنے کی اجازت نہیں دیتا بلکہ فکر و زندگی کو ایک ساتھ، ایک ناقابلِ تقسیم اکائی کے طور پر، ایک نفسیاتی وحدت کی حیثیت سے دیکھتا ہے دیکھیے وقت کی اس اہم ادبی ضرورت کو ہمارے درمیان کون شخص کب پورا کرتا ہے۔

(جون ۶۰ء)

تردیدِ خودی کی ایک ناکام کوشش

مثنوی "اسرارِ خودی"

مذہب اور تصوّف میں ہمیشہ چولی دامن کا ساتھ رہا ہے مگر مذاہبِ عالم کی تاریخ کا بغور مطالعہ کرنے سے معلوم ہوگا کہ بعض مذہبی تحریکوں نے تصوف کے اس ذوق و میلان کی حوصلہ افزائی نہیں کی ہے جس کو بعض دوسرے مذہبی گروہوں نے خاص طور پر اپنایا اور رواج دیا ہے۔ مثال کے طور پر حضرت ابراہیمؑ حضرت موسیٰؑ اور آنحضرتؐ کی جو تعلیمات تاریخ و صحائف کی روشنی میں ہم تک پہنچی ہیں۔ ان میں مذہب کے معاشرتی اور تمدّنی پہلو پر بھی بڑا زور پایا جاتا ہے، اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان کے ذوقِ تصوّف اور ذوقِ تمدّن میں ایک نہایت حقیقت پسندانہ توازن اور امتزاج پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہاں مذہب اور تصوّف کی مختصر سی تعریف بیان کر دینا شاید مفید ثابت ہوگا۔

اگر قرآنِ حکیم کو سامنے رکھا جائے اور ان انبیاء کی زندگی اور پیغام کو بھی جن کا ذکر قرآنِ حکیم میں بار بار آتا ہے تو مذہب کی حقیقت یوں سمجھ میں آتی ہے کہ ایک ایسا نظامِ حیات ہے جس میں انسان اور انسانی معاشرے کے ہمہ گیر فروغ اور ترقی کا راز مضمر ہے۔ انسان کیا ہے؟ انسان حیوان بھی ہے مگر وہ نرا حیوان نہیں۔ اس

میں جبلتیں اور خواہشیں، حیوانات جیسی ضرور ہیں مگر اس میں ان جبلتوں اور خواہشوں کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے اس لئے وہ ایک گونہ حیوان ہونے کے باوجود محض حیوان نہیں۔ انسان کی سرشت میں متمدّن (مل جل کر) زندگی گزارنے کی جبلّت اس کو بے شمار حیوانات سے ممتاز کر دیتی ہے لیکن انسان میں صرف ایک متمدن زندگی گذارنے ہی کی آرزو رجبلّت ہی کام نہیں کرتی، اس کے اندر اس کائنات کی اصل حقیقت کو جاننے اور اس کے ساتھ اپنا ذاتی تعلق قائم کرنے کا ایک زبردست فطری جذبہ بھی موجود ہے۔ اس کے اندر ایک اور جذبہ اور میلان بھی بطور خاص کام کرتا ہے جسے ہم ذوقِ جمال کا نام دے سکتے ہیں جو مذہب ہم کو ورثے میں ملا ہے اس کی تعلیمات اور تاریخ ہمیں یہ بتاتی ہے کہ مذہب۔ انسان کی ان تمام ضرورتوں اور جبلّی خواہشوں کو ملحوظ رکھتا ہے اور ان سب کی تکمیل اور ترقی کے لئے ایک متوازن لائحۂ عمل تجویز کرتا ہے۔

وہ انسان کی حیوانی ضرورتوں کو تسلیم کرتا ہے اور جنسی جذبات کے عمل و تسکین کے لئے مناسب و سازگار فضا مہیّا کرتا ہے۔ وہ بعض دوسرے مذہبوں کی طرح شادی بیاہ اور اس کی لذّتوں اور شادمانیوں کے دروازے بند نہیں کرتا وہ زوجیّت اور ولدیّت کو اہم انسانی وظائف گردانتا ہے۔

اسی طرح وہ انسان کے تمدّنی میلانات کو پوری طرح ملحوظ رکھتا ہے اور انسان اور انسان کے باہمی تعلقات کی اہمیّت کو کسی طور کم ہونے نہیں دیتا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ انسانی سوسائٹی کی صحت مند بنیادوں کے لئے تمام ضروری مواد (معاشی سیاسی اور اخلاقی اصولوں کی صورت میں) مہیا کرتا ہے۔

یہی نہیں، اس نے عظیم المرتبت انسانوں اور پیغمبروں کی زندگی کے اہم گوشوں

کو بے حجاب کر کے اور حق تعالےٰ سے ان کی وابستگی اور وارفتگی کے اثر آفریں واقعات کو سامنے لاکر اور عبادات اور ذکرِ الٰہی کا ایک خاص نظام دے کر اس میلان اور ذوق کی تکمیل اور ترقی کا سامان بھی کیا ہے جو ہماری حیوانی اور تمدّنی ضرورتوں سے الگ اور بالاتر ہماری ذات کا بنیادی روحانی تقاضا ہے۔

اسی طرح پاکیزہ، طیّب اور حسین اشیا اور اعمال کی طرف ہمیں رغبت دلاکر اور مکروہ قبیح باتوں سے ہمیں روک کر اور تخلیقِ کائنات اور تنوعِ حیات کی طرف ہمارے فکر و وجدان کو بیدار کر کے تعلیماتِ قرآنی نے ہمارے ذوقِ جمال کی تربیّت کے وسائل بہم پہنچائے ہیں۔

مختصراً یہ کہ مذہب اس تحریک و تعلیم کا نام ہے جو انسان کی کل اور پوری "انسیّت" کے فروغ اور ہمہ جہت اور متوازن ترقی کا بندوبست کرتا ہے۔

جیسا کہ میں نے اُوپر کہا ہے انسان کے جملہ میلانات اور آرزوؤں میں ایک تقاضا خالقِ کائنات سے ذاتی تعلق قائم کرنے اور خصوصی مراسم بڑھانے کا بھی ہے بعض انسانوں میں یہ جذبہ قدرتاً اپنے دوسرے ہم جنسوں کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے جیسے بعضوں میں لطیف جذبات و حقائق کو بہ طورِ خاص محسوس کرنے اور زندگی کے حسن و کیف سے متاثر ہونے کی صلاحیّت دوسروں سے زیادہ ہوتی ہے، مؤخرالذکر حضرات کو عرفِ عام میں ہم 'شعرا' کہتے ہیں، مقدم الذکر کو 'صوفیا' کہا جاتا ہے شاعر وہ ہے جو ذوقِ شاعری رکھتا ہے، صوفی وہ ہے جو ذوقِ تصوّف سے بہرہ مند ہوتا ہے۔ میری اس گفتگو سے آپ کو کچھ اندازہ ہو گیا ہوگا کہ مذہب اور تصوّف کا باہمی رشتہ (قرآنی تعلیمات کی روشنی میں) کیا ہے۔ مذہب ایک جامع اور ہمہ جہت نظام ہے، تصوّف اس کی ایک جہت۔ ایک پہلو، ایک رُخ ہے۔ مذہب میں

حق تعالیٰ پر ایمان ، اس کی محبت ، اس کی عبادت میں اخلاص ، اس کی راہ میں قربانی و جہاد سب شامل ہے مگر اس میں ان جذبات عشق و عبودیت کے علاوہ اس زمین اور اس کے ہنگاموں میں ایک ذمہ دار اور سنجیدہ بلکہ دل سوز شرکت بھی شامل ہے (یہ کہتے وقت اسوۂ رسولؐ اور صحابہ کرام کی زندگی میرے پیشِ نظر ہے) مذہب (مذہب اسلام یا سنّتِ محمدیہ) معاشرے کی برائیوں کے خلاف عملاً جہاد کرتا ، ضرورت پڑے تو طاقت سے کام لیتا ، نظامِ کہنہ کو توڑتا پھوڑتا ، نیا سیاسی نظام جنم دیتا ، معاشی اصلاحات رائج کرتا ، صلح و جنگ کے اعلان و معاہدے کرتا ، فوجیں تربیت دیتا ، اسلحہ کے کارخانے لگاتا ، خارجہ پالیسی وضع کرتا ، دوسری مملکتوں کی طرف اپنے سفیر بھیجتا اور اپنے ہاں ان کے سفیر بلاتا ، درس گاہیں (کالج اور یونیورسٹیاں) قائم کرتا ، وقت کی ضرورتوں کو حق و انصاف کی بناء پر پورا کرنے کے لئے قوانین بناتا ، مجرموں کو سزا دیتا اور اپنے محسنوں کی یاد زندہ و تازہ رکھنے کا انتظام کرتا ہے ۔ یہ چند بنیادی کام میں نے وضاحت کی خاطر بیان کر دئے ہیں ورنہ یہ زندگی اور اس کا ہر ہنگامہ کسی ننھے کی پرورش سے لے کر بوڑھے والدین کی خدمت اور دیکھ بھال تک ، ہر بات اور ہر معاملہ مذہب کی ذیل میں آتا ہے —— مگر تصوّف کا یہ حال نہیں ۔

تصوّف خواہ اس کو زندگی کا سب سے پاکیزہ اور سب سے افضل شعبہ قرار دیا جائے مگر بہر حال یہ ہے ایک شعبہ ، پوری زندگی ، پورا مذہب نہیں ۔

تصوّف کے متعلق ذراسی وضاحت کی شاید اور ضرورت ہوگی ۔ جیسا میں نے کہا ہے مذہب کے اندر ایک گونہ تصوّف تو لازماً شامل ہوتا ہے مگر بعض لوگ تصوّف کا خصوصی رجحان اور میلان لے کر پیدا ہوتے ہیں ۔ جیسے بعض افراد شاعرانہ استعدا

لے کر اس دنیا میں آتے ہیں۔ ان افراد کی فطرت کا قدرتی تقاضا ان کو زندگی اور مذہب کے عام تقاضوں سے بڑی حد تک بے نیاز کر کے روحانی ترقی کے منازل طے کرنے میں محو و مشغول کر دیتا ہے، یہ لوگ زمین اور اس کے ہنگاموں سے ہٹ کر "باطن" کے واردات و ہنگاموں کا لطف لیتے اور اس کی گہرائی میں اترنے کے مشتاق و مشتاق ہو جاتے ہیں۔ اس انہماک و استغراق کی بدولت (بہ شرط فضل ایزدی) ان کو ایک ایسی 'داخلی' قوت حاصل ہوتی ہے جو خارج میں بھی اپنے جلوے دکھاتی اور اپنے اثرات و نتائج پیدا کر سکتی ہے۔ اس قسم کے بزرگ شاید دیگر مذاہب میں بھی ہوئے ہیں مگر اسلامی تاریخ میں ان اولیاء اللہ کا خاص مقام ہے۔

دور جانے کی ضرورت نہیں، پاک و ہند کی سرزمین میں حضرت علی ہجویری (داتا گنج بخش سے لے کر نظام الدین اولیاء تک ان سب بزرگوں کی پاکیزہ زندگی اور فیضانِ عام سے کسے انکار ہو سکتا ہے لیکن تاریخ کی روشنی میں مطالعہ کیجئے تو پیغمبروں کی 'سنّت' اور اولیاء کی 'روایت' میں ایک فرق نمایاں نظر آئے گا۔ سنّت پوری زندگی کو (اس کے تمام سیاسی، معاشی اور ثقافتی پہلوؤں سمیت) احاطہ کرتی ہے۔ روایت کا دائرہ عمل اور حلقۂ اثر نسبتاً محدود اور کم وسیع ہوتا ہے یہاں فرداً فرداً فیض بٹتا ہے اور نظر و نیاز کے باہمی ربط سے کام نکلتے ہیں وہاں پورے کا پورا معاشرہ، ساری کی ساری سوسائٹی انفرادی اور اجتماعی دونوں لحاظ سے زندگی کی ایک نئی منزل سے آشنا ہوتی ہے۔ ولی 'باطن' کے دریا کا شناور ہے لہٰذا وہ اپنے حلقۂ اثر میں آنے والوں کا 'باطن' تو بدل دیتا یا بدل سکتا ہے مگر ان کے ظاہر پر یعنی معاشرے کی عام مادّی زندگی پر اس کا کچھ بس نہیں چلتا۔ یہی وجہ ہے کہ پاک و ہند کے عالی مقام اولیاء نے لاکھوں شاید کروڑوں انسانوں کے

دلوں کو متاثر کیا مگر سیاسی اور تمدنی زندگی بدستور غزنویوں، ترکوں، تغلقوں اور خلجیوں اور ان کی من مانیوں کے ہاتھ میں رہی —— پیغمبر پوری زندگی کو ہاتھ میں لیتا اور اس کا تمام نقشہ بدل ڈالتا ہے۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ صوفی کا کام انفرادی ہے، پیغمبر کا انفرادی اور اجتماعی دونوں ہیں۔ صوفی کا کام باطنی ہے، پیغمبر کا کام باطنی اور ظاہری دونوں ہیں صوفی کا سروکار بیشتر اخروی' زندگی سے ہوتا ہے، پیغمبر کا سروکار دینوی اور اخروی دونوں زندگیوں سے برابر کا ہے۔ وہ ایک کو دوسرے سے مربوط کرتا اور ایک کے ذریعے سے دوسری کو فلاح و کامیابی کی راہ دکھاتا ہے۔ ولی اور صوفی اپنی نفسیات کے اعتبار سے بنیادی طور پر رومانی شخصیت رکھتا ہے پیغمبر کی شخصیت تمام عشق و عبودیت کے باوجود نہایت متوازن اور ذمہ داری اور متانت کا بے مثل پیکر ہوتی ہے۔ روحانیت اور انہماک کی وجہ سے صوفی بیشتر اپنے آپ میں سرشار و سرمست رہتا ہے اور بڑی حد تک دوسروں سے بے نیاز ہوتا ہے۔ اس کے پاس جو چل کر آجائے اس کے حال پر وہ توجہ کرتا اور بگڑی بناتا ہے پیغمبر لوگوں کے پاس خود چل کر جاتا ہے اور ان کا کاج سنوارتا یعنی ان کو نئی زندگی کی طرف بلاتا ہے۔

صوفیار اور اولیار کا بے اندازہ احترام کرنے کے باوجود میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اسلام کی اصل غایت (اور منزل) سنتِ رسول ہے، روایتِ اولیار نہیں۔ سچے اور پرخلوص تصوّف کی ایک رُخی تخصیص کو آپ جتنا بلند مقام چاہیں دیں۔ اس کی جتنی قدر و منزلت چاہیں کریں لیکن وہ رسالت کے ہمہ جہت مقام کی قطعاً حریف نہیں ہوسکتی، اس مقام کی جہاں دین و دنیا، انفرادیت و اجتماعیت ظاہر و باطن اخلاق و تمدّن اور روحانیت و سیاست ایک ہوجاتے ہیں اور باہم شیر و شکر

ہو کر کامل زندگی بکمّل انسیّت کا نشان بنتے ہیں۔

(۲)

علّامہ اقبال نے اسلام اور مسلمانوں کے لئے بہت سے کام سرانجام دئے ہیں۔ ان میں سے ایک اہم کام یہ کیا کہ تصوّف کے بڑھے ہوئے میلان و ذوق سے جو نقصانات صدیوں میں مسلمانوں کو پہنچے ہیں ان کی نشان دہی کر دی۔ تاریخ کے اُلجھے ہوئے حقائق و پیچیدہ معاشرتی عوامل کو صحت کے ساتھ جاننا اور پہچاننا اور پھر مختلف طبقوں اور گروہوں کی جذباتی وابستگیوں کے سامنے ان کو بیان کرنا غیر معمولی نظر و بصیرت بھی چاہتا ہے اور جرأت و ہمّت بھی۔ علّامہ اقبال نے یہ کام نہایت خوش اسلوبی اور کامل دیانت و احتیاط کے ساتھ انجام دیا۔ آپ شاید حیران ہو کر یہ سوال اُٹھائیں کہ دیانت اور احتیاط دونوں کیونکر یکجا ہو گئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اُنھوں نے دیانت اس اس طرح برتی کہ اپنی بات کو پوری صحت کے ساتھ بیان کیا مگر اس امر کی احتیاط کی کہ مسلمانوں کے اندر کوئی فتنہ یا مستقل علمی نزاع پیدا نہ ہو جائے۔ انہوں نے اوّلاً اس کو شاعری کے لطیف اور نسبتاً بے ضرر اسلوب میں بیان کیا اور جب بعض اطراف سے علمی اور ذاتی رنگ میں اعتراض کئے گئے تو اس کا جواب نثر میں متانت اور دل سوزی کے ساتھ دیا، نہ اس طرح کہ معترضین کے وقار اور جذبات کو ٹھیس پہنچے اور ان کی ہٹ کو اشتعال ک ہو۔

مختصراً اقبال کی تحقیق یہ تھی کہ اوّلاً تو مذہب کی جامعیت کو چھوڑ کر اس کے ایک شعبے میں اس قدر انہماک پیدا کرنا کہ زندگی کے تمام عملی (سیاسی و تمدّنی وغیرہ) پہلو نظروں سے اوجھل ہو جائیں فی نفسہٖ مذہب کی غائت کے منافی ہے، دوم، صوفیا کے اس رویے کے زیرِ اثر عام مسلمان بھی زندگی کے ٹھوس مسائل کی طرف

سے رفتہ رفتہ بے تعلق ہو گئے اور دُنیا پرستوں، اور اقتدار پسندوں کی بن آئی۔ سوم، اس سے انقلاب آفرینی کا وہ ولولہ سرد پڑ گیا جس کی بدولت آغازِ اسلام میں مسلمانوں نے مشکلات کے باوجود پوری دنیا کو اپنے وجود اور اپنے تہذیبی نقطۂ نظر سے متاثر کیا تھا اور جس کے بغیر اسلام کے ظہور کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ چہارم اس ذوقِ تصوّف اور یک گونہ فراری نقطۂ نظر سے جو شاعری اور ادب (اور فلسفہ) پیدا ہوا۔ اس نے عرب و عجم میں اور کہیں مسلمانوں کے دلوں میں مایوسی اور بے عملی کی نہایت گھناؤنی کیفیت پیدا کر دی۔ اس سبب سے زندگی کے متعلق ایک فعّال سرگرم، پُرامید اور مثبت نقطۂ نظر کی بجائے مسلمانوں کے دلوں میں ایک ایسے نظریے نے گھر کرنا شروع کر دیا جس کا لبِّ لباب یہ تھا کہ یہ دُنیا عارضی اور بے ثبات ہے اور اس میں انسان کو سوائے غم و اندوہ اور ناکامی و حسرت کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ انسان کے اختیار میں کچھ بھی نہیں، سب کچھ قضا و قدر خود کرتی ہے۔ انسان اس کے ہاتھ میں بے بس کھلونا ہے۔ نزدیک سے ثبوت پیش کرتے ہوئے میر تقی میر کے دو شعر شاید کافی ہوں۔

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہتے ہیں سو آپ کریں ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

یاں کے سپید و سیہ میں ہم کو دخل جو ہے سو اتنا ہے
رات کو رو رو صبح کیا یا دن کو جوں توں شام کیا

پنجم، اس ذوقِ تصوّف کے باعث جب اصل اسلام کے جامع اور فعّال تصوّرات نظروں سے اوجھل ہو گئے اور باطنی مشاہدات اور ریاضت و چلّہ کشی کی لے بڑھی تو اسلام کی انفرادیت اور تشخیص بھی خطرے میں پڑ گئی، بالخصوص ہندوستان کی سرزمین

میں ہندو جوگی اور سادھو جو ریاضت و رہبانیت میں صدیوں کا تواتر رکھتے تھے اور حیرت انگیز روحانی کرامتوں (کرتبوں) کے حامل تھے بے شمار صوفی منش مسلمان نوجوان ان جوگیوں اور سادھوؤں کی طرف بھی بڑھے اور اس کے اثر سے ویدانت کی تن آسان اور سہل انگار روحانیت، مسلمانوں میں در آئی اور ان کے جسم و روح کو گھن کی طرح کھانے لگی۔ خود اقبال نے اس قسم کے ایک نوجوان کا ذکر اپنے ایک مضمون میں کیا ہے، آپ بھی سنیئے۔

"دحید خاں ایک پنجابی شاعر تھا جو کسی ہندو جوگی کا مرید ہو کر فلسفۂ ویدانت کا قائل ہو گیا تھا۔ اس تبدیلیٔ خیال و عقیدہ نے جو اثر اس پر کیا اسے وہ خود بیان کرتا ہے۔

تھے ہم پوت پٹھان کے دَل کے دَل دیں موڑ
شرن پڑے رگناتھ کے سکیں نہ تنکا توڑ

یعنی میں پٹھان تھا اور فوجوں کے منہ موڑ سکتا تھا۔ مگر جب سے رگناتھ جی کے قدم پکڑے ہیں یا بالفاظ دیگر یہ معلوم ہوا ہے کہ ہر چیز میں خدا کا وجود جاری و ساری ہے میں ایک تنکا بھی نہیں توڑ سکتا کیونکہ توڑنے میں تنکے کو دکھ پہنچنے کا احتمال ہے۔"

واضح رہے کہ ہر دور کے کچھ مخصوص الفاظ اور اصطلاحات ہوتی ہیں جن کے بار بار زبان پر آنے اور ہر کوچہ و بازار میں مروج ہونے سے اس دور کے انسان کا ذہن اور نفسیات متاثر ہوتے ہیں مثلاً سائنس، تسخیرِ فطرت، آزادی، جنگ، ایٹم بم، معیارِ زندگی، معاشی انصاف، کمیونزم، سوشلزم، سرمایہ داری، امریکہ، روس، چین اقوامِ متحدہ، ہوائی جہاز، ریڈیو، ٹیلیویژن، کار، ائر کنڈیشنر یہ ایسے الفاظ ہیں

جن کی مدد سے آج زمین کے ہر خطّے کے عام آدمی کا ذہن اور اس کا فلسفہ (بڑی حد تک غیر شعوری طور پر) بنتا ہے۔ ان الفاظ کا مجموعی اثر دوڑ دھوپ، مقابلہ و مسابقت، مادّی زندگی کی آسائشوں کی آرزو اور ان کے حصول کے لئے بالعموم جائز و ناجائز ذرائع کا استعمال یا پھر سیاسی اور معاشی انقلابات کی صورت میں ظاہر ہو رہا ہے۔ صوفیاء کے اثرات اور صوفیانہ ادب و شعر کے نتائج میں جو الفاظ بار بار کانوں میں پڑتے تھے اور جن کا صدیوں چلن رہا، یہ تھے آخرت، ریاضت مجاہدہ، فنا، بے خودی، سکر، کشف، کرامت، خواب، سالک، مقامات، عشق عاشق، معشوق، پیر، مُرشد، مرید، خانقاہ، آستانہ، بارگاہ، تصوّرِ شیخ، نذر نیاز، دُعا، نظر، دم ان الفاظ کی بدولت جو ذہن بن سکتا تھا، قارئین کے لئے اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔

یہ تو تھی وہ ذہنی فضا جو اقبال کو اسلامی تاریخ کے اوراق میں نظر آئی اور جس میں اس نے اپنے گرد و پیش خانقاہی نظام میں جکڑے ہوئے ان پڑھ مسلمانوں کو دیکھا، دوسری طرف وہ نامساعد سیاسی فضا تھی جس میں برِ عظیم کے شہری اور پڑھے لکھے مسلمان بیسویں صدی کے پہلے عشرے میں زندہ رہنے کے لئے ہاتھ پاؤں مار رہے تھے۔ اقبال ۱۹۰۸ء میں انگلستان سے جب لَوٹے تو انہوں نے اولیاء کی روایت نہیں، پیغمبرانہ سنّت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ہندی مسلمانوں کی پوری زندگی پر ایک عمیق نظر ڈالی۔ ایک طرف تو انہیں اپنی صدّیوں کی تاریخ میں اسلام کا تشخص مٹتے اور مسلمانوں کا شدید احساسِ کمتری میں مبتلا ہوتا نظر آیا اور دوسری طرف انہوں نے یہ دیکھا کہ انگریز اور ہندو دونوں اس بات کے درپے ہیں کہ اگر اور جب موقع ملے مسلمانوں کی مِلّی ہستی کو فنا کے گھاٹ اُتار دیا جائے۔

یہ موقع نہیں کہ اس سیاسی فضا کو جو بیسویں صدی کے آغاز میں برِّ عظیم میں پائی جاتی تھی، تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے، مختصراً یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہندو اپنے مفاد کے پیشِ نظر واحد ہندوستانی قومیّت کا نعرہ لگا چکے تھے اور انگریز مسلمان دشمنی کی خاطر ان کی پیٹھ ٹھونک رہا تھا۔ ایک (یعنی جغرافیائی) قومیّت کا خیال کیونکہ عصری تقاضوں اور اس دور کے عام ذہنی رجحانات کے مطابق تھا اس لئے سوچنے سمجھنے والے مسلمان اس نظریئے اور خیال میں اپنی تباہی اور موت کو صاف طور پر دیکھنے کے باوجود اس کی علمی اور عقلی تردید پر قادر نہ تھے، یا یوں کہنا چاہیئے کہ اس خیال کا جادو بظاہر اس قدر کارگر تھا کہ اس کی مخالفت کرنے کی ہمّت اور قابلیّت بہت کم مسلمانوں میں تھی۔ سرسیّد نے پچھلی صدی کے آخر میں مسلمانوں کے قومی تشخص کو بچانے اور ان کی علیحدہ ہستی کو سیاسی طور پر منوانے کے لئے بے شک بعض معقول دلائل مہیّا کئے مگر بیسویں صدی کے شروع میں ملک اور بیرونِ ملک میں جو ذہنی رجحانات اُبھرے، ان کے سامنے وہ دلائل ماند پڑ گئے تھے اور مسلمانوں کا سیاسی ذہن ایک شدید بحران اور انتشار میں مبتلا تھا۔

ان تاریخی اور سیاسی حالات میں اقبال نے جب ہندی مسلمانوں کے مسائل پر بہ حیثیتِ مجموعی غور کیا اور سلسلے کی مختلف کڑیوں کو (جن میں کچھ مذہبی، کچھ سیاسی، کچھ تمدّنی۔ بعض تاریخی اور بعض عہدِ حاضر سے متعلق تھیں) ملا کر ان پر ایک کلّی نگاہ ڈالی تو ان کی بصیرت نے فلسفۂ خودی کی طرف ان کی رہبری کی جس کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ جو فرد اور قوم اپنی ذات میں نرم، کمزور، بے اعتماد اور کم یقین ہوتا ہے اور خود کو ہیچ و حقیر سمجھتا ہے، اس کی ہستی اس جہانِ کش مکش میں ناتواں ہو کر مٹ جاتی ہے اور جو افراد اور قومیں پُر اعتماد اور پختہ یقین ہوتے ہیں اور اپنی ذات کو محکم و مضبوط بنائے

رکھتے ہیں وہی لوگ زندگی کے جہاد میں کامیاب و سرخرو ثابت ہوتے ہیں۔ یہ نکتہ سمجھ لینے اور یقین کر لینے کے بعد وہ اس فلسفۂ زندگی کے زبردست اور ان تھک مفسّر و مبلّغ بن گئے۔ ان کے فلسفۂ خودی کو خدا و رسول کی بارگاہ میں کبر و نخوت یا مسلمانوں کے باہمی تعلق میں غرور و تکبّر سے دُور کا بھی واسطہ نہیں، خودی کے استحکام سے ان کا مقصود مسلمانوں کے دماغوں کو غرور سے بھر دینا نہ تھا بلکہ اس احساسِ کمتری کی بیخ کنی تھا جو صدیوں سے مسلمانوں کے دلوں کا (تصوّف کے غلط تصوّرات اور بعض دیگر اسباب سے) روگ بن گیا تھا اور پھر ان میں ایک پختہ قومی انفرادیّت کا شعور بیدار کر کے برِّعظیم کے خوفناک سیاسی کھیل میں ان کی ہستی کو محفوظ کرنا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جس زمانے میں اُنھوں نے اپنا فلسفۂ خودی شعروں میں پیش کرنا شروع کیا انہی ایّام سے اردو اور انگریزی نثر میں اسلامی قومیّت کی تبلیغ اور وطنیّت کی مخالفت بھی اس شدّ و مد سے شروع کر دی تھی۔ جو لوگ اقبال کے نظریۂ خودی کو عبودیّت اور اس عجز و نیاز کے منافی سمجھتے ہیں جس کا اظہار ایک سچّے مسلمان کو بارگاہِ خداوندی میں کرنا چاہیئے، وہ فلسفۂ خودی کی غایت اور اس کے پس منظر سے اپنی قطعی لاعلمی ظاہر کرتے ہیں۔

جیسا کہ میں نے اُوپر کہا ہے فلسفۂ خودی کا ایک پس منظر تو اسلامی تاریخ کا پس منظر ہے اور دوسرا وہ سیاسی پس منظر ہے، جو بیسویں صدی کے پہلے تین عشروں کے برِّعظیم سے تعلق رکھتا ہے۔ ان دونوں کو پیشِ نظر رکھیئے تو آپ کو معلوم ہو گا کہ فلسفیانہ تفصیل سے قطع نظر فلسفۂ خودی دراصل تحریکِ پاکستان اور آزادیٔ پاکستان کا اوّلین منشور (مینی فیسٹو) تھا۔

(۳)

ڈاکٹر خواجہ معین الدین جمیل ایم اے (عثمانیہ) ایم اے (لندن) ڈی لٹ

دیپرس) جو ان دنوں راجشاہی یونیورسٹی میں شعبۂ فلسفہ کے صدر ہیں، نے حال ہی میں ایک مثنوی "سرالاسرار" کے نام سے لکھی ہے جس کا ذیلی عنوان اُنہوں نے یہ لکھنا پسند فرمایا ہے "در تردید فلسفۂ خودی ڈاکٹر اقبال" نہایت موٹے قلم اور کشادہ طباعت کے سبب یہ مثنوی جس کے آدھے اشعار اُردو اور آدھے فارسی میں ہیں ۱۸۱ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے۔ ۹۴ صفحات کا اس مثنوی کے ساتھ مقدّمہ اور ۸۳ صفحات کا دیباچہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آدھی کتاب میں اور آدھی نظم میں ہے۔ دیباچہ میں مثنوی لکھنے کے اسباب اور فلسفۂ خودی کی تردید کی ضرورت بیان کی گئی ہے اور مقدّمے میں اقبال کے اس 'نوٹ' پر خاصی تفصیل سے تنقید اور بحث ہے جو اُنہوں نے پروفیسر نکلسن کی فرمائش پر (اسرار کے انگریزی ترجمے کی طباعت کے وقت) اپنے فلسفیانہ افکار کی توضیح میں بزبان انگریزی لکھا تھا اور بعد میں اس کا ترجمہ اوّلاً معارف میں اور پھر متعدد رسالوں اور کتابوں کی زینت بنا۔

کتاب پر تبصرہ کرنے سے پہلے مجھے دو باتیں تو یہ عرض کرنی ہیں، اوّل دیباچہ مقدّمہ اور مثنوی کے بغور مطالعے سے پتہ چلتا ہے کہ ڈاکٹر جمیل صاحب سرے سے خودی کے مفہوم ہی کو غلط سمجھے ہیں، اس کی سب سے بڑی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ انہوں نے اسرار و رموز اور نکلسن کے نام اقبال کی تحریر پر ہی توجہ مرکوز رکھی ہے (یا اقبال نامہ کو ایک نظر دیکھا ہے) مگر 'اسرار' کی اشاعت کے فوراً بعد اس پر بعض حضرات اور بالخصوص خواجہ حسن نظامی مرحوم کی طرف کے لئے جانے والے اعتراضات کا جو مدلّل اور مفصّل جواب اقبال نے کئی قسطوں میں رسالہ "وکیل" امرتسر میں شائع کیا تھا (اور جسے عبداللہ قریشی نے اپنے مضمون 'حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں، مطبوعہ سہ ماہی 'اقبال' لاہور اپریل اور اکتوبر میں بجنسہٖ نقل

لیا ہے) وہ نہیں دیکھا۔ اس کے علاوہ انہوں نے فلسفۂ خودی کے سیاسی اور معاشرتی پس منظر کو جاننے اور سمجھنے کی بھی کوشش نہیں کی، کیونکہ انہوں نے فلسفۂ خودی کو اقبال کے سیاسی افکار اور حد یہ ہے کہ ان کے اسلامی قومیت کے نظریے سے بھی الگ رکھ کر دیکھا ہے، حالانکہ فلسفۂ خودی کا پہلی بار واضح بیان اقبال کے ۱۹۱۰ء والے اس خطبے میں ملتا ہے، جو انہوں نے علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں دیا تھا ——— کسی فلسفے یا نظریے کی تردید میں نظم و نثر میں تین چار سو صفحے کی پوری کتاب لکھ ڈالنا اور اس کے سیاق و سباق اور پس منظر سے یوں اغماض برتنا صرف ایسے شخص ہی کا کام ہو سکتا ہے جس کے پاس بہت سی ڈگریاں ہوں اور وہ کسی اعلیٰ منصب و مسند پر فائز ہو ورنہ عام نقاد دیانت داری کے پہلے تقاضے کے طور پر ان اسباب و علل کو جاننے سمجھنے اور پرکھنے کی کوشش کرے گا، جو ذاتی یا قومی سطح پر کسی فلسفے یا نظریے کو جنم دینے کا باعث ہوتے ہیں۔ جدید ادبی تنقید اور نفسیات کا بھی یہی اوّلین تقاضا ہے کیونکہ اس کوشش کے بغیر نقّاد کی کہی ہوئی کسی بات میں وزن اور یقین پیدا نہیں ہو سکتا ——— لیکن ان سب وجوہ سے (جو کتاب کے مطالعہ سے بالواسطہ طور پر ابھرتی اور سمجھ میں آتی ہیں) زیادہ اہم وجہ شاید وہ ہے جس کو فاضل ڈاکٹر معین الدین جمیل الدین جمیل ڈی لٹ نے اپنے دیباچۂ کتاب کے پہلے پیراگراف میں نہایت بے باکی (دیدہ دلیری) سے درج کر دیا ہے فرماتے ہیں۔

> کہا جاتا ہے کہ اقبال نے ایک عرصۂ دراز کی فکر کے بعد خودی کے فلسفے کو پیش کیا، قارئین کو یقین نہیں آئیگا کہ اس مثنوی کو لکھنے میں ہمیں زیادہ سے زیادہ ایک ہفتہ کی مہلت درکار ہوئی ہوگی۔"

اگر فاضل مصنّف جوش کامیابی (فلسفۂ خودی کی تردید میں کامیابی) میں یہ

چند سطریں دیباچہ میں نہ لکھتے تو مجھ ایسے سست ذہن اور سست کار (یقین جانیئے میں نے زیرِ نظر مثنوی پر اپنا یہ تبصرہ دو ہفتے سے زیادہ وقت میں مکمّل کیا ہے) کو ان اسباب کے جاننے میں سخت دقّت محسوس ہوتی ہے جن کے باعث ڈاکٹر صاحب موصوف نے فلسفۂ خودی کو سرے سے ہی غلط سمجھا ہے خود ڈاکٹر موصوف نے متذکرہ بالا سطروں کے ضمن میں حاشیے پر لکھا ہے کہ اقبال نے دو سال کی کد و کاوش کے بعد اسرارِ خودی تحریر کی تھی (اصل حاشیے پر اسرارِ خودی تحریر کیا تھا، درج ہے) اگرچہ اقبال نے خودی کے مختلف پہلوؤں پر سالہا سال غور کیا تھا اور پھر کہیں جا کر 'اسرار' کو (بقول ڈاکٹر جمیل) دو سال میں تحریر لیا اور یہ بھی ہر کوئی جانتا ہے کہ "اسرار" کے بعد بھی وہ عمر بھر خودی کے بارے میں سوچتے محسوس کرتے اور لکھتے رہے ہیں مگر جس موضوع پر ڈاکٹر اقبال نے برسوں عرق ریزی کی۔ ڈاکٹر جمیل نے اس کی محکم تردید صرف ایک ہفتے کی مہلت میں لکھ ڈالی، یہاں انشاؔ اور نواب سعادت علی خاں کا ایک لطیفہ مجھے یاد آ رہا ہے مگر میں اس کو بیان نہیں کروں گا۔ بس اتنا کہہ کر آگے بڑھنا چاہوں گا کہ جب نقّاد اور تردید نگار اس قدر عجلت میں ہو تو لامحالہ اس کی بڑی سے بڑی ٹھوکر بھی قارئین کے لئے تعجّب خیز نہیں ہونی چاہیئے۔

دوسری بات مجھے یہ کہنی ہے کہ انسانی زندگی (اور نظامِ مذہب) میں جو مقام اور مرتبہ ڈاکٹر جمیل تصوّف کو دیتے ہیں، وہ مبالغے، غلو، انتہا پسندی اور یک رُخے پن پر مبنی ہے۔ یہاں ان کی مثال اس روائتی اندھے کی ہے جو ہاتھی کے کان، ٹانگ یا سونڈ ہی کو پورا ہاتھی سمجھتا ہے۔ مجملاً ان کا موقف یہ ہے کہ جو حقائق صوفی کے دل میں براہِ راست یا کسی مرشد کے توسّط سے منکشف ہوتے ہیں اور جن واردات سے

اس کو سابقہ پڑتا ہے، بس وہی اصل علم اور اصل حیات ہیں۔ باقی ذرائع علم اور حقائقِ زندگی بے معنی اور ناقابلِ اعتنا ہیں۔ ان کے نزدیک "صرف حکمتِ اولیائ ہی صحیح فلسفہ ہے اور اسی کو خیر کثیر کہا گیا ہے کیونکہ یہ روحانی کسوٹی پر پورا اترتا ہے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ انتخابیّت Electicism اور افسانہ طرازی ہے۔"

قرآن حکیم نے وحی کے علاوہ علم و حکمت کے دو اور سرچشموں کی طرف ہماری توجّہ بار بار مبذول کرائی ہے ایک تاریخ اور دوسرا کائنات و فطرت بہ الفاظِ دیگر یوں کہنا چاہیئے کہ ماضی کے واقعات و حقائق پر غور و فکر کرنا اور ان سے عبرت و نتائج اخذ کرنا بھی ذریعہ علم ہے اور کائنات و فطرت کے احوال و کوائف میں تفکّر بھی ذریعہ علم و بصیرت ہے۔ غور کیجئے تو معلوم ہوگا کہ آج جن علوم و فنون کو ہم سائنسی علوم SCIENCES اور انسانی علوم Huminities کہتے ہیں۔ ان سب کا تعلق یا تاریخ سے ہے یا فطرت و کائنات کے سمجھنے اور تسخیر کرنے سے، اور قرآن کے اس حکیمانہ مؤقف سے ان علوم کے ایک گونہ صادق اور قابلِ اعتماد ہونے کا جواز پیدا ہوتا ہے مگر ڈاکٹر جمیل بعض قدیم صوفیاء کے تتبّع میں علم و حکمت کو تمام تر صوفیانہ مسلک پر منحصر جانتے ہیں۔ ان کے خیال میں حقیقت کی گہرائیوں تک پہنچنے کا ایک ہی راستہ ہے اور وہ یہ کہ انسان کسی مرشد کامل کا وسیلہ ڈھونڈ لے، وہ کہتے ہیں۔

"اس سے کون انکار کر سکتا ہے کہ اسلام میں صوفیائے کرام اور اولیاء اللہ سے زیادہ کوئی سرِّ حقیقت کا راز داں نہیں مگر یہاں Good will ۔ ظنِ خیر اور تزکیۂ نفس اوّلین شرائط ہیں، دوسرے یہ کہ سبھی کے نزدیک

یہ ایک مسلّمہ حقیقت ہے کہ کسی رہبر کامل کے بغیر یہ مرحلہ آسانی سے طے نہیں ہو سکتا۔" (دیباچہ، ۲۲)

(ذرا آگے چل کر فرماتے ہیں)

طلبِ صدق کے بعد محرومی نہیں ہوتی، عالمِ ظاہر میں انسان کو رہبر نہ ملے تو عالمِ باطن سے اولیاء اللہ ہماری دست گیری کرتے ہیں جس کا احساسِ غیب سے انسان کو ہونے لگتا ہے، مرید واقف ہو جاتا ہے کہ اس کا مُرشد کون ہے۔ اس کے بعد اسی کو وسیلہ بنا کر دوسرے بزرگوں کی تعلیمات سے فائدہ اُٹھایا جا سکتا ہے۔" (دیباچہ، ۲۴)

اس ضمن میں ایک ذرا سا اقتباس۔ مجھے مزید معاف کیا جائے۔

مندرجہ بالا سطروں کے بعد ڈاکٹر جمیل لکھتے ہیں۔

"جس طرح عالم ظاہر میں مملکتوں کے کام سرانجام پاتے ہیں، اسی طرح عالمِ باطن میں ان بزرگوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا جن کے زیرِ عاطفت ہم رہتے سہتے ہیں۔"

میں ہرگز یہ کہنا نہیں چاہتا کہ صوفیانہ نظام یا حقیقت تک رسائی پانے کا صوفیانہ مسلک غلط ہے (اگرچہ سبھی جانتے ہیں کہ صوفی کے علم و واردات کی معاشرتی حیثیت یقینی نہیں ہوتی بلکہ اس کی نوعیت بڑی حد تک ذاتی اور وقتی ہوتی ہے) میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ اسی ایک مسلک کو علم و حقیقت کے حصول کا واحد ذریعہ قرار دینا شدید قسم کی انتہا پسندی اور مبالغہ آمیزی ہے۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو انسانی زندگی کا مقصود صرف 'حقیقت' کو پا لینا اور اس سے لطف اندوز ہونا نہیں ہے۔ انسانی زندگی اور اس کے جھمیلے بکھیڑے خود بھی ایک حقیقت ہیں۔

اگر یہ حقیقت نہ ہوتے تو محمدؐ رسول اللہ غارِ حرا میں رہتے، بدر کے میدان میں کیوں اُترتے؟

تاریخ شاہد ہے (اور ڈاکٹر جمیل کی زیرِ نظر کتاب کا مجموعی تاثر بھی یہی ہے) کہ اس صوفیانہ مسلک اور سلسلہ پیری مریدی اور وسیلہ و توسط سے خود قرآن اور سنتِ رسول مسلمانوں کی نظروں سے اوجھل ہو گئے اور زندگی کے ٹھوس مسائل کو حل کرنے اور ان میں سر کھپانے کی بجائے وہ خانقاہوں میں بیٹھ کر حقیقت کے جلوؤں کا مزہ لوٹنے لگے۔

کتاب سے معلوم ہوتا کہ ڈاکٹر جمیل کو اقبال سے بنیادی شکایت (اور اختلاف) ہی یہ ہے کہ انہوں نے اوّل تو کسی مُرشد کا دامن سنجیدگی کے ساتھ نہیں پکڑا اور پھر اس کے ساتھ وہ ارادت و عقیدت ظاہر نہیں کی جو حقیقت تک پہنچنے کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ اگر اقبال سے یہ غلطی سرزد نہ ہوتی تو ڈاکٹر جمیل کے اندازے کے مطابق ان کا پیغام اپنی موجودہ خامیوں سے مبرّا ہوتا۔ چنانچہ دیباچہ میں ایک جگہ رقمطراز ہیں۔

"اقبال نے ایک عظیم ہستی کو ڈھونڈ بھی لیا۔ ہماری مُراد اس سے مولانا رومؒ ہیں مگر پھر تعجب ہوتا ہے کہ اتنے بڑے پیرِ کامل کے ملنے کے بعد بھی وہ حقیقت کی ان گہرائیوں تک نہیں پہنچ سکے جو مولانا کے نظامِ تصوّف کی روحِ رواں ہے۔ جہاں تک ہمارا اندازہ ہے انہوں نے غالباً اس رشتے کو مضبوط نہیں کیا یعنی اُنہوں نے "ترکِ توسط" کیا، پھر لکھتے ہیں۔

"اس میں شک نہیں کہ وہ یہاں کے بزرگانِ دین سے متاثر ہوئے ہیں اور ان کی تحریرات میں اس کی طرف اشارہ بھی کیا گیا ہے مگر اس روحانی رشتہ کا پتہ

نہیں چلتا جس کے توسط سے وہ عالمِ روحانیت میں پہنچنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ ایسی بات نہیں ہوتی جس پر مرید فخر نہ کرے"۔

طریقۂ کار اور نقطۂ نظر کی یہ دو بنیادی خامیاں ہی ڈاکٹر جمیل کی تمام سعی و کاوش کو ناکام و نامراد بنانے کے لئے کافی تھیں۔ اس پر ڈاکٹر جمیل نے اپنے ساتھ مزید ظلم یہ روا رکھا کہ علاّمہ اقبال کی تمام وضاحتوں اور تصریحوں کے باوجود خودی کو خدا کا مدِّ مقابل ٹھیرا لیا۔ میرا مطلب یہ ہے کہ فلسفۂ خودی کے علمی، معاشرتی اور سیاسی پس منظر سے تو ڈاکٹر جمیل نے اغماض برتا ہی تھا اور تصوّف کا جو صحیح مقام اسلام میں واقعتاً ہے، اُس سے تو تجاوز کیا ہی تھا، حد یہ کہ استحکامِ خودی کی جو غایت خود 'اسرارِ خودی' کے اندر جگہ جگہ بیان ہوئی ہے اس کی طرف سے بھی آنکھیں بند کرلیں۔ مثلاً تربیّتِ خودی کے، اقبال نے جو تین مراحل بیان کئے ہیں۔ ان میں اوّل اطاعت ہے اور اطاعت سے مُراد احکامِ خداوندی کی پابندی اور اطاعت گزاری ہے۔ چنانچہ اس حصّۂ مثنوی میں اقبال نے دین کے پانچوں ارکان کی حکمت بیان کی ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ کتاب و سنّت کی سختی کے ساتھ پابندی کئے بغیر شخصیّت کا پختہ و محکم ہونا ناممکن ہے۔ پھر ایک مقام پر قرآنِ حکیم کی یہ آیت (اِنّ صَلوٰتی ونُسکی ومحیایَ ومَماتی للّٰہِ ربّ العٰلمین) کہ میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت سب اللہ تعالےٰ کے لئے ہے۔ پیش کرکے واضح کیا ہے کہ اسوۂ رسول پیشِ نظر رکھّے بغیر خودی کی تکمیل ممکن نہیں۔

ایک طرف تو یہ وضاحتیں ہیں اور دوسری طرف وہ حکایات ہیں جن کو 'اسرارِ خودی' میں بیان کرنے کا مقصدِ وحید ہی تصوّراتِ خودی کی توضیح ہے۔ ایک طویل قصّہ بھیڑوں اور شیروں کا ہے۔ ایک حکایت مرد کے ایک نوجوان کی ہے جو حضرت

علی ہجویریؒ کی خدمت میں حاضر ہو کر اپنے دشمنوں کے قوی ہونے کی شکایت کرتا ہے ایک حکایت پیاسے پرندے اور الماس کی ہے اور اس طرح ایک مکالمہ گنگا اور ہمالہ کے درمیان اور دوسرا مکالمہ کوئلے اور ہیرے کے مابین ہے۔ ان سب حکایات کا لبِّ لباب یہ ہے کہ دشمنوں کے مقابلے میں اپنے آپ کو مضبوط بناؤ اور باطل کی قوتوں کے ہاتھوں مار کھانے اور مٹ جانے کی بجائے اپنے اندر اتنی طاقت پیدا کرو کہ تم باطل کا منہ پھیر سکو اور اس پر غالب آؤ۔ ظاہر ہے کہ اگر معمولی ذہانت کا کوئی طالب علم 'اسرار' کے ان حصّوں کو دیانت داری کے ساتھ پڑھے گا تو وہ اور جو بھی ٹھوکر کھائے مگر یہ حماقت اس سے کبھی سرزد نہیں ہوگی کہ 'خودی' کو خدا کی الوہیّت کے خلاف ایک 'محاذ' خیال کرے۔ وہ 'اسرار' کو جوں جوں پڑھتا اور سمجھتا جائے گا اس نتیجے پر پہنچے گا کہ اقبال مسلمان کے اندر اس روحانی اور نفسیاتی طاقت کو باطل کے مقابلے میں جو مسلمانوں کی ہستی کو مٹانے کے درپے ہیں، مجتمع دیکھنا چاہتا ہے مگر اس بات کا کیا علاج ہے کہ ڈاکٹر جمیل کی مثنوی 'سرّالاسرار' میں از اوّل تا آخر خودی کو خدا کا مدِّمقابل اور حریف بتانے کی کوشش (سازش) کی گئی ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں:

ہائے کیا جوشِ خودی کی شان ہے
لَا اِلٰہ اِلّا خودی ہر آن ہے
کون بتلائے کہ یہ بُت ہے عظیم؟
کج ہوئی جاتی ہے راہِ مستقیم!

پہلے شعر میں یہ بتایا گیا ہے کہ فلسفۂ خودی کے ماننے والوں نے لا الٰہ الّا اللّٰہ کے کلمۂ طیبہ میں ایک بنیادی ترمیم کر لی ہے۔ انہوں نے اللّٰہ کی جگہ خودی

(خود اپنی ذات) کو دے دی ہے۔ پھر فرمایا ہے کہ خودی ایک عظیم بُت ہے۔ گویا کسی شخص کی زندگی میں خودی اور خدا اکٹھے نہیں ہو سکتے۔ اور سنیئے :

کمتری خودی کی خودی کا ہے زوال
ہو خودی تو پھر خدا کا کیا سوال ؟

پہلے مصرعہ کا خدا معلوم کیا مفہوم ہے۔ دوسرے مصرعے کے معنی یہ ہیں کہ خودی اور خدا ایک دوسرے کے نقیض ہیں۔ خودی اور خدا کو یوں ٹکرانے اور باہم متصادم دکھانے کی افترا پردازی سے جب ڈاکٹر جمیل کی طبیعت کو سیری نہ ہوئی تو انہوں نے کذب بیانی کے میدان میں ایک قدم اور آگے بڑھایا اور ان تمام نیکیوں اور شرافتوں کو جن کا مجموعی نام اسلام ہے، خودی کے بالمقابل لاکھڑا کیا۔ 'خیرِ برترین' کے زیرِ عنوان لکھتے ہیں :

کس لئے تیری خودی اپنائیں ہم ؟
فکرِ عقبیٰ سے نہ کیوں باز آئیں ہم ؟
قوم کی حالت پہ کیوں نالاں رہیں ؟
کیوں نہ اپنے حال میں شاداں رہیں ؟
کیوں کریں اسلام کا پرچم بلند ؟
کیوں نہ ہو اپنی خودی ہر دم بلند ؟
کیوں نہ مجبوروں سے لیں ہم اپنا کام ؟
کیوں کریں انسانیّت کا احترام ؟
کیوں خدا کے نام پر سر کو کھپائیں ؟
کیوں محبّت کو امام اپنا بنائیں ؟

اس مصیبت سے ہمیں کیا فائدہ؟
کچھ تو بتلا اے خودی کے رہنما؟

"خودی اور عالم خارجی" کے زیرِ عنوان تحریر فرماتے ہیں:

یہ نہ کہہ تجھ سے ہے خود تیری ضیا
نورِ باطن کا ہے تجھ کو آسرا!
یہ اگر ہے تو بتا اے پُرہنر!
تجھ پہ خارج کا بھی ہے کوئی اثر؟
کیا پیامِ حق تجھے پہنچا نہیں؟
کیا رسولؐ اللہ سے کوئی رشتہ نہیں؟
کیا نہیں فضلِ خدا سے تجھ کو کام؟
کیا نہیں خیر البشر کا تو غلام؟
کیا کتاب اللہ سے اُلفت ہے تری؟
کیا بزرگوں سے عقیدت ہے تری؟
یہ اگر سب کچھ ہے پھر تجھ میں ہے کیا؟
تیرے باطن میں نہیں کچھ کیمیا!

اور باطن و خارج میں ایک عجیب و غریب تضاد دکھاتے ہوئے اس تمام کلامِ بلاغت نظام سے یہ نتیجہ اخذ فرماتے ہیں:

تجھ میں کچھ ہوتا تو خارج کچھ نہ تھا
تو خودی میں ہی خدا کو ڈھونڈتا

ایسی شدید کج فہمی اور غلط بینی کے افسوسناک مظاہروں کے درمیان ڈاکٹر جمیل

ہم کو خودی کے مقابلے میں بے خودی، بقا کے مقابلے میں فنا اور زندگی کے مقابلے میں بیخودی کا پیغام سُناتے ہیں لیکن اپنی بات کے لیۓ وہ شاذو نادر ہی کوئی دلیل پیش کرنے کی زحمت اُٹھائیں گے۔ بس 'خودی' کے خلاف ایک (صوفیانہ) جوش و خروش ہے کہ کہیں رُکتا، کہیں تھمتا دکھائی نہیں دیتا۔ بعض اوقات تو وہ ڈانٹ ڈپٹ اور ڈرانے دھمکانے کا انداز اختیار کر لیتے ہیں مثلاً

لے نہ میرے سامنے نامِ خودی
کتنا خوں آشام ہے جامِ خودی

میں خدائی کا سُناتا ہوں پیام
تو خودی کا مجھ کو مت دکھلا مقام

پہلے یہ بتلا تو کِس عالم میں ہے؟
بے خودی ہے یا خودی کی تجھ میں مَے؟

یہ نہ کہ تیری خودی ہے سر بلند
عالمِ بالا پہ ہے تیری کمند

یہ نہ کہ تجھ سے ہے خود تیری ضیاءُ
نورِ باطن کا ہے تجھ کو آسرا!

اے معاذاللہ خودی کا لے نہ نام
بوئے خود بینی بیاید زیں کلام

خود کو اوصافِ خودی سے پاک کر
چاک کر قلب و جگر کو چاک کر

پھر خودی کے راگ کو حاشا نہ چھیڑ
سخت مشکل ہے فقیروں سے نبیڑ

آپ نے ملاحظہ کیا ان تمام اشعار میں دھمکی اور حکم ضرور ہے مگر دلیل و برہان کہیں موجود نہیں۔ بیخودی کے سلسلہ میں ڈاکٹر جمیل کے مندرجہ ذیل اشعار سند کی حیثیت رکھتے ہیں:

بے خودیٔ عشق ہے روحِ حیات
ہوش کی دُنیا خودی کی کائنات

ہے فنا کا درس درسِ بے خودی
پیشِ ہستی تو نہیں جز نیستی،

بے خودی میں ہم پہنچتے ہیں وہاں
تو خودی میں جا نہیں سکتا جہاں

بے خودی کے بعد پھر کیسی خودی ؟
اب تو الّا اللہ کی ہے روشنی !

علم سے بڑھتی ہے گر تیری خودی
کیا زوالِ علم سے ہے بے خودی؟

اگر بے خودی سے ڈاکٹر جمیل کی مُراد دوسروں کے حقوق کا پاس یا ملّت کے مفاد کا تحفظ اور اُس کی خاطر ایثار و قربانی ہے، (غفلت، لاپروائی، بے حسی یا نام نہاد روحانی کیف و سرور نہیں) تو یاد رکھنا چاہیئے کہ خود اقبال ہی نے تو 'اسرارِ خودی' کے بعد 'رموزِ بے خودی' لکھی ہے جس کا ڈاکٹر جمیل بھولے سے بھی اپنی نظم و نثر میں کہیں ذکر نہیں کرتے۔ اقبال نے خودی کے ساتھ ہمیں سچی بے خودی کا بھی تو درس دیا ہے۔ اقبال کے خیالات، اقبال کے الفاظ و تراکیب اور اقبال ہی کی تردید! 'پیغامِ موت' سمجھنے کے لئے شاید ذیل کے تین چار شعر کافی ہو گے۔ فرماتے ہیں :-

تو خودی کو انتہا اپنی نہ جان
زندگی ہی کو فقط ہستی نہ جان

مَوت سے ہستی نئی تعمیر کر
خونِ دل سے زندگی تحریر کر

یعنی مرجانا ہے جینے کے لیے
ڈوب جانا ہے سفینے کے لئے

خود میں گُم ہونے سے کیا مل جائے گا
بلکہ مرنے سے خدا مل جائے گا

ابہام و سقمِ بیان سے قطع نظر ان اشعار سے ڈاکٹر جمیل کی مُراد یہ ہے کہ خود کا احساس پیدا کرنے کی بجائے خود کو مٹانے اور خود کو حقیر و ہیچ خیال کرنے سے اصلِ حیات حاصل ہوتی ہے۔ یہ وہ تعلیم ہے جس کی تائید نہ تو قرآن و سنّت سے ہوتی ہے اور نہ جدید نفسیات سے۔ جدید نفسیات اور جدید فلسفہ تعلیم کی ابجد ہی 'شخصیت' کی تعمیر و تکمیل ہے۔ یہ بات سند کے طور پر نہیں، امرِ واقعہ کے طور پر بیان کر رہا ہوں کہ آج امریکہ اور یورپ (اور ہر کہیں) کے بہترین ادب و فکر میں انسانی شخصیت کے متعلق وہی باتیں کہی سُنیں جا رہی ہیں جن کو اقبال نے اپنے رنگ اور اپنے آہنگ (DICTION) میں بیان کیا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کے بنیادی تصوّرات کی مخالفت کرنا ایک لحاظ سے بیسویں صدی کے انسانی فکر کے بہترین مشترکہ سرمایہ کی مخالفت کرنا ہے۔

ڈاکٹر جمیل نے مقدمہ میں فلسفۂ خودی سے جو بحث کی ہے اور دیباچہ میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے، ان میں وہی خامیاں اور خوبیاں موجود ہیں جن سے ان کی مثنوی آراستہ ہے، جگہ جگہ تنقید برائے تنقید اور نہایت بے اثر تنقیص کے نمونے ملتے ہیں۔ تردید کا وہی جوش و خروش اور دلیل کا وہی بودا پن موجود ہے تمام تحریر پر ازاوّل تا آخر صوفیانہ نقطۂ نظر کا ایک رُکھا پن طاری ہے۔ یہاں بھی ہاتھی

کے متعلق اندھے کے ادراک وفہم کی یک طرفگی مگر اعتماد جاری وساری ہے طوالت سے بچنے کے لئے صرف ایک مثال پیش کرتا ہوں۔ دیباچہ میں ایک جگہ رقم طراز ہیں:

"مردِ مومن ہمہ عجز وانکسار ہے۔ اس کا شعار ہمیشہ خدمت و ایثار ہے۔ خود کو فنا کر دینا اُس کا طرۂّ امتیاز ہے"

کون نہیں جانتا کہ رسولِ اکرمؐ کی ذاتِ مبارک اور صحابۂ کرام کی شخصیتیں انسانی اوصافِ حمیدہ کی جامع تھیں۔ ان میں عجز وانکسار بھی تھا مگر سختی اور قوّت بھی ان میں خدمت وایثار بھی تھا مگر ہمیشہ اور ہر موقع کے لئے نہیں۔ قرآنِ حکیم میں ہے "محمد رسولؐ اللہ اور اس کے ساتھی کفّار کے مقابلے میں قوی اور سخت ہیں اور آپس میں رحیم وشفیق"۔ ڈاکٹر اقبال اور ڈاکٹر جمیل کے مسلک وموّقف کو سمجھنے کے لئے بس یہی ایک بات کافی ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ مسلمان باطل کے مقابلے میں قوی اور شدید ہیں اور آپس میں رحیم وکریم۔ اقبال کہتے ہیں:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

پھر کہا: قہّاری وغفّاری وقدّوسی وجبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

قرآن اور اقبال کا موقّف ایک ہے مسلمان میں قہّاری (سختی) ہے اور غفّاری (بخشش ودرگذر) بھی۔ اس میں قدّوسی (پاکیزگی) ہے تو جبروت (قوّت) بھی اس میں صرف شدّت نہیں، رحم ونرمی بھی ہے۔ مگر یاد رہے کہ وہ ہمہ تن نرمی ورحم نہیں،

اس میں شدّت اور قہاری بھی ہے۔ جس طرح زندگی اور اس کے مواقع میں تنوع اور جامعیّت ہے، اسی طرح زندگی کی کسوٹی پر پورا اُترنے والا اور اس کے تقاضوں کا کامل حریف مسلمان بھی اپنے اندر تنوّع اور جامعیّت رکھتا ہے۔ قرآن اور اقبال دونوں اس جامعیّت اور تنوع کے علمبردار ہیں —— مگر ڈاکٹر جمیل مسلمان کے ایک رُخ، کو اس کی پوری تصویر اور ایک پہلو کو اس کی تمام شخصیت سمجھنے سمجھانے پر اُدھار کھائے بیٹھے ہیں۔ ان کی نظر میں مردِ مومن ہمہ عجز و انکسار ہے۔ اس کا شعار ہمیشہ (بلالحاظ موقع و محل) خدمت و ایثار ہے۔ اقبال کا فلسفۂ خودی تصوّف کے اسی یک رُخے پن کے خلاف ایک کامیاب جہاد تھا۔ صدّیوں سے مسلمانوں کا شیوہ ہمہ عجز و انکسار اور ان کا شعار مستقلاً خدمت، اور ایثار تھا۔ شدّت و قوّت، استحکام و استیلا جو قرآن و سنّت کا جزوِ لاینفک ہے، اس کو ہم صوفیانہ فکر و مشاغل کے زیرِ اثر یکسر بھولے ہوئے تھے۔ اقبال نے ہم کو بھولا ہوا سبق پھر سے یاد دلایا اور زندگی کی جامعیّت پر زور دیا —— اب ڈاکٹر جمیل علاّمہ اقبال کے اتنے بڑے جہاد اور ایسے عظیم کارنامہ پر بزعمِ خویش خطِ تنسیخ کھینچنے کو اُٹھے ہیں۔

بحث کو سمیٹتے ہوئے میں کہوں گا کہ فلسفۂ خودی پر حملہ کرنے کے لئے جو ہتھیار ڈاکٹر جمیل لے کر نکلے ہیں، وہ قطعی بے اثر اور ازکار رفتہ ہیں۔ ان ہتھیاروں کی مثال ایسی ہے جیسے آج ایٹم اور ہائیڈروجن بم کے زمانے میں کوئی رام چندر کے عہد کے تیر کمان استعمال کرے۔ پھر جس جا پر کھڑے ہو کر وہ حملہ آور ہوئے ہیں۔ وہاں سے ان کا ہدف صریحاً ان کی زد سے باہر ہے لہٰذا ان کا ہر وار اوچھا پڑا ہے اور کوئی تیر نشانے پر نہیں بیٹھا —— اندھیرے میں بے تکے تیر چلانے والوں کا یہی حشر ہوتا ہے!!

(جنوری ۱۹۶۴ء)

حیاتِ اقبال کا ایک جذباتی دَور

"میرا سینہ غم ناک اور یاس انگیز خیالات کا خزینہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کے تاریک گوشوں سے سانپوں کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ مجھے یوں معلوم ہوتا ہے میں عنقریب ایک سپیرا بن جاؤں گا۔ گلیوں میں پھروں گا اور تماش بین لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے پیچھے ہوگی۔"

میرا خیال ہے بہت سے لوگوں کو یقین نہیں آئے گا کہ مندرجہ بالا جملے علّامہ اقبال کے ہیں لیکن یقین آنے یا نہ آنے سے کیا فرق پڑتا ہے۔ یہ جملے اقبال ہی کے تو ہیں (دیکھئے اقبال نامہ حصہ دوم : ۱۳۱) اور ان کی زندگی کے ایک خاص رُخ، ایک سنگین دور، ایک ہیجانی وقفے کی بہت عمدہ ترجمانی کرتے ہیں۔ بات یہ ہے کہ ہمارے ملک کے اکثر لوگ اپنے بڑے انسانوں کے متعلق عجیب و غریب غلط فہمیاں رکھتے ہیں۔ ان غلط فہمیوں کا سلسلہ پیغمبروں کی برگزیدہ ذات سے شروع ہوتا ہے اور خلفائے راشدین اور صحابۂ کرام سے ہوتا ہوا ماضی وحال کے تمام آئمۂ دین، صوفیائے عظام اور شاعروں، ادیبوں اور مفکّروں تک جا پہنچتا ہے جن کی زندگی اور کارنامے کا تعلق کسی نہ کسی طرح اسلام اور اسلامی خدمت سے ہو۔ ان بزرگوں کی ذات کو ہر قسم کی خوبیوں کا مجموعہ سمجھا جاتا ہے اور گناہ و معصیت تو رہے ایک طرف، معمولی خطاؤں اور فطرتِ انسانی سے لازماً سرزد ہونے والی لغزشوں کو بھی ان کی طرف منسوب کرنا ان کی بزرگی کی توہین اور ان کی پارسائی

کی اہانت خیال کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر لوگ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ان مقدس ہستیوں میں سے کسی کو کسی وقت کسی حسینہ نے بے حد متاثر کیا ہوگا یا اس کے دل میں چاہت کی آگ بھڑکا دی ہوگی حالانکہ حسن و شباب سے متاثر ہونا اور اس کے نتیجے کے طور پر دل میں محبت و آرزو کا جاگ اُٹھنا ایک نہایت فطری امر ہے جس کی تصدیق (بالواسطہ ہی سہی) قرآن حکیم سے بھی ہوتی ہے۔ حضرت موسیٰ جب ایک قبطی کو ہلاک کر کے مصر سے بھاگے اور جناب شعیب کے گاؤں کے قریب ایک کنوئیں پر ان کی نظر دو جوان لڑکیوں (حضرت شعیب کی صاحبزادیوں) پر پڑی تو انہوں نے اس موقع سے خاصا گہرا اثر قبول کیا اور یہ پُر معنی دُعا بے اختیار ان کی زبان پر آ گئی: "خدایا! جو نعمت بھی تو مجھ پر نازل کرے، میں اس کا محتاج ہوں" (قرآن ۲۸: ۲۴) یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ بعد میں ان میں سے بڑی لڑکی کے ساتھ حضرت موسیٰ کی شادی ہوئی تھی۔

اسی طرح سورۂ الاحزاب میں رسول کریمؐ کی ازدواجی زندگی کے اصول و قواعد مذکور ہیں اور آنحضرت کے لئے کچھ خصوصی مراعات کا بیان ہے۔ وہاں سلسلۂ مضمون ختم کرتے ہوئے ارشاد ہوتا ہے: "اس کے بعد دوسری عورتیں تم پر حلال نہیں اور نہ یہ جائز ہے کہ ان کے بدلے میں اور بیویاں کر لو، (آیت کا بقیہ حصہ بہ جنسہ درج ہے)

ولو اعجبک حسنھن ۔ خواہ بعض عورتوں کا حسن تم کو کتنا ہی اچھا کیوں نہ لگے!۱

۱۔ عبداللہ یوسف علی اس حصۂ آیت کا انگریزی ترجمہ یوں کرتے ہیں:
Even though their beauty attract thee.

آیت بالا بلاشک و شبہ اس امر کی دلیل ہے کہ پیغمبروں کی ذات بھی ذوقِ جمال سے عاری یا بالاتر نہیں اور ان کو بھی عورتوں کا حسن (عام انسانوں کی طرح) متعجب یا متاثر کر سکتا ہے۔

البتہ یہ تعجب و تاثر مختلف انسانوں کے لئے مختلف ہوتا ہے۔ جو لوگ (بڑے یا چھوٹے) اصلاحی، انقلابی یا کاروباری مقاصد میں محو و منہمک ہوتے ہیں، ان کی زندگی میں یہ تاثر کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتا لیکن جو لوگ نسبتاً شاعرانہ اور فنکارانہ طبیعتوں کے مالک ہوتے ہیں، ان کے لئے یہ جذبہ بعض اوقات بڑی شدت، گہرائی اور ہمہ گیری اختیار کر لیتا ہے اور ان کی پوری زندگی پر چھا جاتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے صبر و قرار اور اعتماد و یقین کی بظاہر مضبوط عمارت بنیادوں تک ہل جائے یا سوز و غم کی ایک مستقل کیفیت ان کے رگ و پے میں سرائت کر جائے۔ علامہ اقبال اپنے تمام علم و فضل اور وزن و وقار کے باوصف چونکہ فطرتاً شاعر تھے اور حسن پسندی کا بڑا شدید رُجحان رکھتے تھے اس لئے ان کو بھی ایک زمانے میں اس قسم کے ایک ہیجانی دور سے گزرنا پڑا۔ یہ دَور کب اور کیسے آیا؟ اس میں ان کے احساسات کی تلخی یا شدّت کا کیا عالم تھا؟ اور اس نے ان کی شاعری اور زندگی پر کیا اثرات پیدا کئے؟ اس مضمون میں انہی سوالات سے بحث کی گئی ہے۔

(۲)

یوں تو یہ دَور یورپ سے واپسی پر جب کہ اقبال کی عمر ۳۱ برس کی تھی شروع ہوتا ہے اور آئندہ پانچ سال تک جاری رہتا ہے مگر اس کے اسباب کو ..نے اور اس کے پس منظر کو جاننے کے لئے ہمیں نہ صرف ان کے قیامِ یورپ کی زندگی کا بلکہ اور پیچھے جا کر ان کی ازدواجی زندگی کا بھی جائزہ لینا ہو گا۔ ایسا کئے بغیر ہم زیرِ مطالعہ دَور میں ان کے نفسی

اضطراب اور ذہنی کشمکش کے ان کے محرکات اور موثرات کو سمجھ نہ سکیں گے جن کی جڑیں
ان کے ماضی میں پیوست تھیں۔ لہٰذا میں سب سے پہلے ان حالات و واقعات کو مختصراً
پیش کروں گا جن سے ان کی جذباتی اور ازدواجی زندگی کسی نہ کسی طرح متاثر معلوم
ہوتی ہے۔

پہلی شادی اقبال نے بمشکل میٹرک کا امتحان پاس کیا تھا کہ تقریباً سولہ برس کی عمر (۱۸۹۳ء) میں ان کو زنجیر ازدواج میں جکڑ دیا گیا۔ ان
کی اہلیہ اچھے خاندان کی مگر سادہ مزاج اور زیور تعلیم سے قریب قریب عاری خاتون
تھی۔ شادی کے بعد اقبال نے ایف۔ اے، بی۔ اے اور ایم، اے کے تعلیمی مرحلے
ہی طے نہیں کئے، بلکہ وہ سیالکوٹ سے لاہور اُٹھ آئے تھے اور ان دونوں شہروں کی
معاشرت میں جو فرق تھا ان کے ذہن نے لامحالہ اس سے بھی اثرات قبول کئے ہوں گے
پھر ۱۸۹۹ء میں وہ پہلے اورینٹل کالج اور اس کے بعد گورنمنٹ کالج میں لیکچرار مقرر ہوئے
اب ان کے احباب کا حلقہ اور ان سے ملنے جلنے والوں کی ذہنی اور معاشرتی سطح اس سطح
سے بے حد مختلف تھی جو انہیں میٹرک پاس کرنے پر اور شادی کے وقت سیالکوٹ میں میسّر
تھی۔ خود ان کا ذہن اور ذوق اپنے ارتقاء کی بے شمار منزلیں قطع کر چکا تھا۔ اس کے باوجود
وہ اپنی ازدواجی زندگی کو نباہتے چلے گئے۔ اس زمانے میں انہوں نے اپنے متعلق جو سب
سے اہم نظم (" زہد و رندی ") لکھی اس سے جہاں ان کی وسیع مشربی، راگ پسندی، حسن
دوستی اور بے داغ جوانی کا پتہ چلتا ہے وہاں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جس سے یہ معلوم
ہو کہ وہ اپنے گرد و پیش سے یا اپنی گھریلو زندگی سے ناخوش یا غیر مطمئن ہیں اور نہ حسن و عشق
کی کسی خصوصی واردات کا اس سے اظہار ہوتا ہے۔

یورپ کی فضا مگر کچھ عرصے کے بعد (۱۹۰۵ء) جب وہ لاہور کی فضا

---

۱ ۔ " ذکرِ اقبال " از سالک : ۱۵

چھوڑ کر لندن، کیمبرج اور ہائیڈل برگ (جرمنی) کی فضاؤں میں پہنچے تو ان کا ذہن ایک نئی دنیا، ایک نئی معاشرت اور اس اعتبار سے قلب و نظر کے بعض نئے تقاضوں سے آشنا ہوا۔ ان کا مزاج اس عہد کے عام ہندوستانی طلبا سے بلاشبہ بہت مختلف اور بہت بلند تھا۔ وہ انگلستان نہ عیش و عشرت کے خیال سے گئے تھے اور نہ مغرب پسندی اور فیشن پرستی کی خاطر۔ ان کا مجموعی طرزِ عمل بھی اپنے عہد کے بیشتر ہندوستانی طلبا سے کہیں اعلےٰ اور ارفع رہا تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ یورپ کی آزاد معاشرت نے جس میں عورت محض جسمانی حسن کی نمائش ہی کرتی نظر نہیں آتی بلکہ اپنی ذہنی کاوشوں اور کمالات کے لحاظ سے بھی بڑی حسین اور پُرکشش ہے، ان کو بے حد متاثر کیا اور ان کی شاعری (گویا ان کا ذہن) ایک نئے اور انوکھے دور میں داخل ہو گئی۔

قیامِ یورپ کی شاعری

اس کا ثبوت یہ ہے کہ قیامِ یورپ کے زمانے میں اقبال نے جس قدر نظمیں لکھیں، دو تین کو چھوڑ کر باقی سب کا موضوع حسن و عشق ہے۔ ان میں سے بعض تو اس اہم انسانی موضوع پر ان کے فکر و نظر اور فلسفیانہ سوچ بچار کا اظہار کرتی ہیں مثلاً "محبت" "حقیقتِ حسن" "پیام" "پیامِ عشق" وغیرہ مگر چند نظمیں ایسی ہیں جن کے ذاتی اور واقعاتی ہونے میں کچھ کلام نہیں۔ ان میں سب سے اہم "وصال" اور "حسن و عشق" ہیں۔ "وصال" کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے:

جستجو جس گُل کی تڑپاتی تھی اے بُلبل مجھے
خوبیِ قسمت سے آخر مل گیا وہ گُل مجھے

اس سے اگلے دو شعر یہ ہیں:

خود تڑپتا تھا چمن والوں کو تڑپاتا تھا میں
تجھ کو جب رنگیں نوا پاتا تھا شرماتا تھا میں

میرے پہلو میں دلِ مضطر نہ تھا سیماب تھا
ارتکابِ جرمِ الفت کے لئے بیتاب تھا

یہ ماضی کا بیان تھا مگر اب حالات یکسر بدل چکے ہیں۔ نظم کے دوسرے بند کے چند اشعار یہ ہیں:

اب تاثر کے جہاں میں وہ پریشانی نہیں
اہلِ گلشن پر گراں میری غزل خوانی نہیں
عشق کی گرمی سے شعلے بن گئے چھالے مرے
کھیلتے ہیں بجلیوں کے ساتھ اب نالے مرے
ضو سے اُس خورشید کی اختر مرا تابندہ ہے
چاندنی جس کے غبارِ راہ سے شرمندہ ہے

"حسن و عشق" میں پہلے تو وہ اپنی وارفتگی کا حال بیان کرتے ہیں کہ کس طرح ان کا دل "سیلِ محبت" میں ڈوب گیا ہے، بہہ گیا ہے، کھو گیا ہے اور اس کے بعد ان اثرات کا ذکر کرتے ہیں جو وارداتِ عشق نے ان کی تخلیقی صلاحیتوں میں پیدا کئے ہیں:

ہے مرے باغِ سخن کے لئے تو بادِ بہار
میرے بے تاب تخیّل کو دیا تو نے قرار
جب سے آباد ترا عشق ہوا سینے میں
نئے جوہر ہوئے پیدا مرے آئینے میں
حسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال
تجھ سے سرسبز ہوئے میری امیدوں کے نہال
قافلہ ہو گیا آسودۂ منزل میرا

قیامِ انگلستان کی آخری غزل کا آخری شعر ہے :

نہ پوچھ اقبال کا ٹھکانا، ابھی وہی کیفیت ہے اس کی
کہیں سرِ راہگزار بیٹھا ستم کشِ انتظار ہو گا

سر عبدالقادر مرحوم نے اپنے ایک مضمون (مطبوعہ "مخزن" مرتبہ حامد علی خان بابت جنوری ۱۹۴۹ء) میں اس شعر کے متعلق سخن گسترانہ کہا کہ یہ روائتی نہیں بلکہ واقعاتی ہے :

بانگِ درا (حصہ دوم) کی اس اشارت کو اگر ہم اس عبارت کے ساتھ ملا کر پڑھیں جو عطیہ بیگم فیضی صاحبہ کے نام اقبال کے خطوط میں اور ان کے متعلق بیگم موصوفہ کی تحریر میں نظر آتی ہے تو اس دور کے اقبال کی زندگی کا یہ رخ آئینے کی طرح روشن ہو جاتا ہے ۔ اچھی عورت کو پانے سے قطع نظر، اچھی عورت سے ملنے، اس سے تبادلۂ خیالات کرنے اور اس کی معیّت کا لطف اُٹھانے کی خواہش (کم سے کم فنکارانہ ذہن و ذوق رکھنے والوں کے لئے) ایک قدرتی سی خواہش ہے جو صدیوں سے مشرقی معاشرے کی عجیب و غریب ہیئت اور پسماندگی کے باعث ایک عیب سمجھی گئی اور ناچار ایک جُرم بن گئی ۔ اقبال جب تک لاہور کی 'پسماندہ' فضا میں تھے یہ جُرم یوں سر زد ہوتا رہا :

کچھ عار اسے حسن فروشوں سے نہیں ہے
عادت یہ ہمارے شعراء کی ہے پُرانی

لیکن جب وہ یورپ پہنچے تو انھوں نے دیکھا کہ نہ صرف اچھی عورت سے ملنا وہاں کوئی عیب نہیں بلکہ وہاں وہ عورت موجود بھی ہے جس کی پیاس ہر طبّاع اور فطین انسان کا قلب محسوس کرتا ہے۔ تفصیل کے لئے تو بہر حال اس مختصر کتاب کو دیکھنا چاہیئے جو عطیہ فیضی صاحبہ کی علم دوستی کے طفیل انگریزی میں "اقبال" کے نام سے

چند سال پہلے شائع ہوئی تھی، میں یہاں صرف ان عورتوں کا ذکر کروں گا جن سے وہ بطورِ خاص متاثر ہوئے تھے۔

جرمنی میں اقبال کی معلّمات

ہائیڈل برگ (جرمنی) یونیورسٹی میں فلسفہ کی تدریس پر جو دو خاتون پروفیسریں، فراؤ واٹ ناسٹ اور فراؤ سینے شال مامور تھیں ان کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "یہ دو نہایت حسین اور جوان پروفیسریں جن سے اقبال نے فلسفہ کا درس لیا، جرمن، یونانی اور فرانسیسی تینوں زبانیں جانتی تھیں اور علم و معلومات کا بے پناہ خزینہ تھیں" پھر اگست ۱۹۰۷ء کی ایک شام کے ذکر میں لکھتی ہیں: "دن بھر کی تدریس کے بعد ہم لوگ قریب کے ایک دریا کے کنارے ایک کافی ہاؤس میں جا بیٹھے اور طلبا کے ایک گروہ نے ان اُستانیوں کے ساتھ جرمن، یونانی اور فرانسیسی فلسفہ پر گفتگو شروع کر دی اقبال اس بحث و تمحیص کو بڑے انہماک اور انکسار کے ساتھ سنتے رہے اور ان پر محویت کا ایسا عالم طاری ہوا کہ بحث ختم ہو جانے پر بھی وہ آس پاس کی خاموشی سے کچھ سیکھتے معلوم ہوتے تھے۔ جب وہاں سے چلنے کا وقت آیا تو ان کی یہ کیفیت تھی جیسے کوئی خواب سے چونک پڑے۔ اقبال کو فراؤ سینے شال کی تدریس میں خصوصی کشش محسوس ہوتی تھی اور وہ اس سے بے حد متاثر تھے۔ جب کبھی وہ ان کے کسی غلط جواب کو نرمی کے ساتھ درست کر دیتیں تو اقبال طفلِ مکتب کی طرح دانتوں میں انگلی کاٹنے لگتے جیسے کہہ رہے ہوں 'افسوس میں نے یہ جواب کیوں نہ دیا جو مجھے دینا چاہیئے تھا'"[1]

جرمنی میں ہائیڈل برگ کے علاوہ اقبال کو میونک یونیورسٹی کی دل ربا اور علم پرور

۱۔ 'اقبال' از عطیہ فیضی مطبوعہ بمبئی ۱۹۴۷ء صفحات ۲۳، ۲۴

فضا سے فیض اٹھانے کا موقع بھی ملا تھا۔ وہاں اقبال کے تحقیقی کام کی نگرانی شعبۂ فلسفہ کے صدر پروفیسر ران کی نوجوان بیٹی کے سپرد تھی۔ اس نوعمر فاضلہ کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "میونک کے اکثر قابلِ دید مقامات دیکھنے کے بعد ہم پروفیسر ران کے مکان پر پہنچے۔ علیک سلیک اور مزاج پرسی کی مختصر کارروائی کے بعد پروفیسر موصوف کی نوجوان و حسین صاحبزادی فراؤلین نے اقبال کا امتحان لینا شروع کر دیا کہ بھلا میونک سے جا کر ہائیڈل برگ میں ان کے علم نے کس قدر ترقی کی ہے (اقبال میونک چند سے قیام کے بعد ہائیڈل برگ گئے تھے)۔ مجھے یہ جان کر حیرت ہوئی کہ اس کا علم کس قدر وسیع تھا اور میں نے دیکھا کہ اس نے کئی بار اقبال کی لغزشِ فکر کی طرف اشارہ کیا اور اُن کو اعتراف کرتے ہی بنی۔ ابھی میں نے اپنی اس حیرت پر قابو نہ پایا تھا کہ یہ پیاری لڑکی اٹھی اور پیانو پر جا بیٹھی اور کلاسیکی موسیقی کا ایک راگ کمال فنی مہارت کے ساتھ بجایا اور اقبال سے پوچھا کہ یہ راگ بھلا کس کا ترتیب دیا ہوا تھا۔ اقبال اس کے سامنے بالکل کھوئے ہوئے تھے اور وہ ہم کو ایک کے بعد دوسری مسرت زا حیرت میں ڈالے جا رہی تھی۔ یہ پروفیسر زادی خود ایک کامل نمونۂ تخلیق ہونے کے ساتھ علم کی ہر صِنف میں کامل معلوم ہوتی تھی۔ اس کے کمالات کی حیرت زائیاں پورے تین گھنٹے تک جاری رہیں اور مجھے معلوم ہوا اقبال نے اپنا مشہور مقالہ جس پر ان کو پی، ایچ، ڈی کی ڈگری ملی تھی اس کی نگرانی و رہنمائی میں تیار کیا تھا۔"[1]

عطیہ فیضی متعدد یورپی خواتین (طوالت کے خوف سے یہاں صرف تین کا ذکر کیا گیا ہے) کے علاوہ اقبال یورپ کی فضا میں بعض مشرقی خواتین سے بھی متاثر ہوئے۔ انہوں نے اپنے بعض خطوط میں پروفیسر آرنلڈ اور لیڈی آرنلڈ کی

۱۔ ایضاً: ۲۷

کی خوشگوار گھریلو زندگی کو مثالی قرار دیا ہے۔ کیمبرج میں سید علی بلگرامی اور بیگم بلگرامی کی ازدواجی زندگی بھی نہایت خوشگوار اور قابلِ رشک تھی۔ اس بنا پر اقبال لیڈی آرنلڈ کے علاوہ بیگم بلگرامی سے بھی متاثر ہوئے ہوں گے۔ خطوط میں کچھ اور ہندوستانی خواتین کا ذکر بھی آتا ہے جن کی دعوتوں میں اقبال شریک ہوتے اور جن کو وہ اپنی دعوتوں میں مدعو کرتے تھے لیکن ان سب میں نمایاں شخصیت خود عطیہ بیگم فیضی کی ہے۔ اقبال ان سے ملنے اور ان کو کیمبرج آنے کی دعوت دینے کے لئے بطورِ خاص کیمبرج سے چل کر لندن پہنچے اور مس بیک (جو ہندوستانی طلبا کی نظر میں بڑی محترم تھیں اور اکثر طلبہ ان کی رہنمائی اور ہمدردی سے فائدہ اُٹھاتے تھے) کے مکان پر ان دونوں کی پہلی ملاقات ہوئی جو بڑی دلچسپ ہے اور جس سے دونوں کی خود اعتمادی، حاضر دماغی اور شگفتہ طبعی کا حال معلوم ہوتا ہے۔ پہلی ملاقات کے بعد قدرتی طور پر مراسم بڑھتے ہیں۔ اقبال عطیہ کے لئے اور عطیہ اقبال کے لئے خصوصی دعوتِ طعام اور دعوتِ چائے کا اہتمام کرتے ہیں۔ کچھ دنوں کے بعد دونوں شیخ عبدالقادر کی معیت میں کیمبرج جاتے ہیں جہاں عطیہ ایک 'یادگار' دن گذار کر شام کو واپس لندن چلی آتی ہیں۔ مراسم اور بڑھتے ہیں۔ نطشے اور افلاطون کے متعلق دونوں کے نقطۂ نظر میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اس لئے اس موضوع پر خط و کتابت شروع ہو جاتی ہے۔ اقبال نے چند خطوط میں اس اختلاف علمی میں اپنا نقطۂ نظر پیش کیا۔ مس عطیہ نے اپنے دلائل پیش کئے اور یہ تحریری مناظرہ ختم ہو گیا۔ افسوس اس تحریری مناظرہ کی کوئی یادگار باقی نہیں۔[1]

اس مشترک علمی ذوق اور ذہنی موافقت نے دونوں کو اور قریب کر دیا۔ اس کے بعد جو ملاقاتیں ہوئیں ان میں اقبال نے اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ عطیہ فیضی کو سنایا اور ان کے بعض مشوروں کو قبول کیا۔ لاہور سے اپنی تصنیف "علم الاقتصاد" منگوا کر بطور ہدیہ پیش کی۔

1۔ اقبال نامہ حصہ دوم: ۱۰۵ مندرجہ بالا معلومات 'اقبال' اور اقبال نامہ حصہ دوم سے لی گئی ہیں۔

کچھ عرصے کے بعد جب ان کو کیمبرج سے میونک جانا پڑا اور عطیہ لندن میں رہ گئیں تو دونوں کی پُرخلوص خط و کتابت جاری رہی۔ یہیں سے "دور افتادہ" اقبال نے وہ نظم ان کو بھیجی تھی جس کا مطالعہ ہم "وصال" کے زیرِ عنوان اُوپر کر آئے ہیں۔ اس نظم کے بارے میں دو باتیں یہاں خصوصیت سے قابلِ ذکر ہیں۔ ایک یہ کہ نظم کے آخر میں اقبال نے اپنے نام سے پہلے "دور افتادہ" لکھنا پسند کیا۔ دوسرے اس نظم کی کوئی نقل وہ اپنے پاس نہ رکھ سکے۔ چنانچہ دو ڈھائی برس بعد لاہور سے (۷ اجولائی ۱۹۰۹ء) ایک خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں:

"کیا آپ مجھے اس نظم کی جو میں نے میونک سے آپ کو بھیجی تھی نقل ارسال فرما سکتی ہیں؟ میرے پاس کوئی نقل نہیں اور میں اسے محفوظ رکھنا چاہتا ہوں"[1]۔ اور جب کچھ عرصے کے بعد نقل موصول ہوئی تو شکریہ ادا کرتے ہوئے لکھا "نظم کی نقل کے لئے جو آپ نے ارسال فرمائی ممنون ہوں۔ اس کی اشد ضرورت تھی۔ میں نے ہر چند حافظہ پر زور دیا یہ اشعار یاد نہ آئے"[2]۔

دلچسپ محفلیں

اقبال اور عطیہ کے باہمی خلوص اور تعلقِ خاطر پر ہم آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔ یہاں اس قدر بتانا کافی تھا کہ قیامِ یورپ کے زمانے میں وہ جن مردوں اور عورتوں سے متاثر ہوئے ان میں ایک ہندوستانی مسلمان خاتون بھی تھی جن کے ذوقِ علمی اور مذاقِ سلیم کی وہ بڑی قدر کرتے تھے۔

لیکن آگے بڑھنے سے پہلے یہاں ان دلچسپ محفلوں اور پُرلطف صحبتوں کا ذکر بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو اقبال کے قیامِ یورپ کی زندگی کا ایک اہم جزو تھیں اور جن

۱۔ ایضاً: ۱۲۷، "اقبال" ص ۵۲ ۲۔ ایضاً: ۱۴۵

سے ہمیں اپنے موضوع کو سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ لاہور سے جب وہ یورپ کی 'مخلوط معاشرت' میں پہنچے تو انہوں نے بہت جلد اپنے آپ کو اس سے مانوس کرلیا اور وہ اس مشرقیت کو چھوڑ کر جس میں محرم و نامحرم کا سوال بڑی اہمیت رکھتا تھا اس مغربیت کے قریب آگئے جہاں عورت اور مرد آزادانہ ہی نہیں مساویانہ حیثیت سے ایک دوسرے سے ملتے جلتے اور ایک دوسرے کے ساتھ اٹھتے بیٹھتے تھے۔ انہوں نے کس حد تک اپنے آپ کو اس فضا سے ہم آہنگ کرلیا تھا اس کا اندازہ اس بات سے لگائیے کہ وہ اپنی خاتون دوستوں کے لئے بھی بڑے شوق سے دعوتوں کا اہتمام کرتے اور ان کی دعوتوں میں بلاتکلف شریک ہوتے اور ان تمام آدابِ معاشرت اور رسومِ مجلس کا پاس رکھتے جن کا پاس رکھنا وہاں کی مہذّب سوسائٹی ضروری خیال کرتی تھی حتیٰ کہ وہ بعض اوقات خواتین کے ساتھ مل کر کھانا تیار کرتے اور کھانے کی میز اور کمرے کی آرائش میں بے تکلّف ان کا ہاتھ بٹاتے نظر آتے ہیں۔ عطیہ فیضی صاحبہ نے ایسی بیسیوں صحبتوں اور محفلوں کا ذکر کیا ہے۔ میں یہاں ان میں سے چند کا حال انہی کی زبانی (ترجمے کی صورت میں) پیش کرتا ہوں تاکہ آپ ان کی ایک جھلک دیکھ سکیں۔

محترمہ عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "ایک روز مجھے ایک جرمن خاتون مس شولی نے ہندوستانی کھانے کی دعوت بھیجی۔ لندن میں ہندوستانی کھانا کوئی معمولی نعمت نہیں۔ لہٰذا میں نے دعوت قبول کرنے میں تامّل نہ کیا اور جب مس شولی کے مکان پر پہنچی تو دیکھا کہ اقبال وہاں موجود ہیں اور نہ صرف اس دعوت کا اہتمام ان کے ایما پر ہوا تھا بلکہ کھانے جو خوشبو اور لذّت میں واقعی ہندوستانی تھے سب کے سب انہی کی نگرانی اور ہدایت میں تیار ہوئے تھے۔ میں نے جب داد دی تو انہوں نے مجھے بتایا کہ وہ تقریباً سبھی ہندوستانی کھانے تیار کرواسکتے ہیں۔"[1]

1۔ 'اقبال' صفحہ ۱۸

"جون ۱۹۰۷ء کو میرے مکان پر ایک دعوت کا اہتمام تھا۔ معزز مہمانوں میں ہندوستانی اور انگریز دونوں شامل تھے۔ ڈاکٹر انصاری نے ہمیں گانا سنایا۔ لارڈ سنہا کی صاحبزادیوں (کومولا اور رمولا) نے بھی اپنے کمالِ موسیقی سے حاضرین کو محظوظ کیا اور اقبال نے شرکائے مجلس کے متعلق فی البدیہہ ایسے شوخ اور دلچسپ اشعار سنائے کہ سب سننے والے ہنستے ہنستے لوٹ گئے۔"[1]

"کچھ دنوں کے بعد اقبال نے لندن کے ایک فیشن ایبل ہوٹل فراسکیٹس میں مجھے شام کے کھانے کی دعوت دی تاکہ میں ان جرمن پروفیسروں سے مل سکوں جن کے ساتھ وہ تحقیق کا کام کر رہے تھے۔ اس کھانے پر ہر چیز کا انتظام بڑے سلیقے اور قرینے سے کیا گیا تھا اور جب میں نے حسنِ ترتیب کی داد دی تو اقبال نے کہا میری ذات میں دو شخصیتیں جمع ہیں۔ ظاہری شخصیت عملی اور کاروباری ہے اور باطنی شخصیت ایک فلسفی، صوفی اور خواب دیکھنے والے کی ہے۔"[2]

"اس تواضع کے جواب میں میں نے ۱۵ اپریل کو اقبال کی خاطر ایک مختصر چائے کا انتظام کیا جس میں میری بعض فاضل سہیلیاں اور دوست بھی مدعو تھے۔ ان میں مس سلوسٹر اور مس لیوی جو اپنے ادبی ذوق اور فلسفہ دانی کی وجہ سے لندن بھر میں مشہور تھیں اور چند ممتاز موسیقار بھی شامل تھیں۔ یہ صحبت بڑی دلچسپ رہی اور جب اقبال نے ایک مزاحیہ نظم تیار کر کے سنائی تو خواتین نے بھی اس نظم کا جواب اسی انداز میں دیا۔ میں نے اقبال کی نظم نقل کرنا چاہی تو انہوں نے کہا 'یہ اشعار محض اس موقع کے لئے تھے اور اس صحبت کے ساتھ ہی ان کی وقتی دلچسپی بھی ختم ہو گئی'۔ اس محفل کی فضا شروع سے آخر تک شگفتگی اور زندہ دلی سے معمور تھی اور اس صحبت میں گذرے ہوئے تین گھنٹوں کی یاد ہم سب کے

۱۔ ایضاً ۲۔ ایضاً ص ۱۵

دلوں میں تا دیر باقی رہی"۔[1]

لندن کی متذکرہ بالا محفلیں بلاشبہ دلچسپ تھیں لیکن ان پر یک رنگی اور یکسانی کا رنگ غالب تھا۔ وہی گھر یا ہوٹل کی دیکھی بھالی فضا اور وہی کھانے یا چائے کی دعوت مگر جب اقبال جرمن یونیورسٹی ہائیڈل برگ پہنچتے ہیں تو ان کی محفلوں میں ایک روح پرور تنوّع اور تازگی نظر آتی ہے کبھی کنارِ دریا کی سیر ہو رہی ہے تو کبھی کشتی رانی کا مقابلہ ہے۔ آج تاریخی مقامات کی دید کا اہتمام ہے تو کل فطرت کے دل ربا مناظر میں پکنک کا سامان ہو رہا ہے۔ اور اس سیر و تفریح میں فلسفہ و حکمت کے موتی بھی رولے جا رہے ہیں اور شعر و نغمہ کا حسن بھی بکھر رہا ہے۔ ایک ایسی ہی سیر Excursion کا ذکر کرتے ہوئے عطیہ فیضی لکھتی ہیں: "ہم اپنے راستے پر چلتے جا رہے تھے کہ اچانک فراؤ واڑناسٹ نے ایک تان اُڑائی اور وہ ہندوستانی گیت گانا شروع کر دیا جو ایک شام پہلے میں نے اسے سکھایا تھا:

گجرا بجانے والی ناداں! یہ تیرا نخرا!

ہم سب گیت میں شامل ہو گئے جس نے جلد ایک کلاسیکی کورس کی صورت اختیار کر لی ہم یہ کورس بھی گائے جا رہے تھے اور ساتھ ساتھ جنگلی پھول توڑ توڑ کر ان کے ہار بھی پرو رہے تھے۔ پھر چلتے چلتے رُک گئے اور بڑی شوخیوں اور شرارتوں کے ساتھ ہم نے وہ ہار اقبال کے گلے میں ڈال کر کہا "تم کسی انجان دیس کے راجہ ہو اور ہم تمہیں تاج پہناتے ہیں"۔[2]

اس طرح کا ایک اور دلچسپ واقعہ سنئے: "ایک روز فراؤ واڑناسٹ، سینے شال اور کیڈرناٹ ثقافت جسمانی کی ورزشیں کر رہی تھیں اور میں ورزش کے قاعدے کے مطابق فراؤ واڑناسٹ کا بازو اپنے گرد لئے ہوئے تھی کہ اچانک اقبال اُدھر آنکلے

۱- ایضاً صفحہ ۱۵   ۲- ایضاً صفحہ ۲۵

اور بڑے غور سے ہمیں دیکھنے لگے اور مجسمے کی صورت کھڑے کے کھڑے رہ گئے ۔ جب واڑناسٹ نے دریافت کیا کہ وہ اس قدر انہماک کے ساتھ کیا دیکھ رہے ہیں تو انھوں نے جھٹ جواب دیا : " مجھ میں اچانک ایک فلکی کی روح حلول کر آئی ہے اور میں ستاروں کے جھرمٹ کا نظارہ کر رہا ہوں " [1]

ہائیڈل برگ اپنے دس روزہ اس نہایت دلچسپ قیام کے بعد جب عطیہ فیضی وہاں سے رخصت ہونے لگیں تو یہ سب لوگ سپر ہوف کے پھل دار باغ میں جمع ہوئے " ہر ایک نے ایک ایک کھانا تیار کیا ۔ اقبال نے ایک ہندوستانی ڈش تیار کی تھی ۔ پھر ہر ایک کھانے کی اس کی خوبی یا خامی کی بنا پر تحسین و تنقید کی گئی ۔ جب میرے چلنے کا وقت آیا سب نے ایک دائرہ سا بنا کر مجھے اس کے گھیرے میں لے لیا ۔ میں حیران تھی کہ اس کا مطلب کیا ہے لیکن مجھے جلد معلوم ہو گیا کہ میرے لئے الوداعی گیت لکھا گیا ہے ۔ اقبال نے گیت کی رہنمائی کی اور سب اس کورس میں شریک ہوئے " [2]

مختصراً یہ تھا وہ پس منظر جس میں اقبال نے پی ، ایچ ، ڈی اور بیرسٹر کے امتحانات امتیاز کے ساتھ پاس کئے ۔

(۳)

وطن واپس آکر

یورپ کے اس دلچسپ اور رنگین ماحول میں تین سال گزارنے کے بعد جب اقبال وطن واپس آئے (جولائی ۱۹۰۸) تو وہ دوسرے کئی ہندوستانیوں کی طرح وہاں سے کوئی نئی شادی کر کے کسی کو ساتھ تو نہیں لیتے آئے تھے لیکن وہ ایسا ذہن ضرور لائے تھے جو انہیں نئی شادی ، نئی ازدواجی زندگی پر مجبور کرے ۔ یورپ سے واپس آنے والا اقبال یورپ جانے والے اقبال سے کئی اعتبار سے

---

[1] ایضاً ص ۲۹ [2] اقبال ص ۲۹

مختلف تھا۔ ان کی آرزومندی، ارادوں کی پختگی اور حوصلوں کی بلندی تو وہی تھی لیکن ان آرزوؤں اور ارادوں کے پیچھے کام کرنے والا ذہن اس دوران میں اپنے ارتقار کی کئی اور منزلیں طے کر چکا تھا۔ وہ وطنیت کے سیاسی تصوّر کی ہولناکیوں سے آگاہ ہو کر اسلام کے روحانی اور عمرانی نظام کے قریب آچکے تھے اور اب واپس آکر انہیں اپنی شاعری کے لئے ایک نئی منزل (ملّتِ اسلامیہ کی بیداری اور اسلامی قدروں کے احیار کی منزل) کا تعیّن کرنا تھا پھر وہ ذاتی زندگی کے متعلق اپنے معاش اور معاشرتی مستقبل کے متعلق بھی مختلف زاویوں سے سوچ رہے تھے۔ سرکاری ملازمت کی نسبتاً آسان اور ہموار راہ چھوڑ کر انہیں وکالت کا آزادانہ مگر پُرخار اور دشوار گذار راستہ اختیار کرنا تھا۔ وطن واپس پہنچ کر چندے عزیزوں اور دوستوں سے ملنے کے بعد انہوں نے پوری سنجیدگی کے ساتھ ان دونوں میدانوں میں اپنی تگ و دو شروع کر دی لیکن انہیں جلد معلوم ہو گیا کہ ان کی سعی و تلاش اور شوق و جستجو کا ایک گوشہ اور بھی ہے جسے وہ نظرانداز نہیں کر سکتے۔ اور یہ ان کی صنفی محبت اور گھریلو زندگی کا گوشہ تھا۔ یورپ میں وہ عورت کے جن ذہنی اور تہذیبی اوصاف سے آشنا ہوئے تھے ان کو بھول جانا یا ازدواجی اور جذباتی زندگی میں ان کی قدر و قیمت سے انکار کرنا اب ان کے لئے ممکن نہ تھا۔ انہیں یقیناً رہ رہ کر فراؤ لیسینے شال کی فلسفہ طرازی واٹ ناسٹ کی نکتہ آفرینی، عطیہ فیضی کی حاضر دماغی اور گذری ہوئی صحبتوں اور بیتے ہوئے دنوں کی یاد آتی ہو گی[۱]۔ اور اس کے مقابلے میں جب وہ اپنے گھر کی مالکہ، اپنی رفیقۂ حیات

۱۔ ۷ اپریل ۱۹۰۹ء کے خط میں عطیہ کو لکھتے ہیں: چند روز ہوئے واٹ ناسٹ کا خط آیا تھا جب اسے جواب لکھوں گا تو وہ دن یاد کراؤں گا جب آپ جرمنی میں تھیں (افسوس ہے کہ وہ دن اب ہمیشہ کے لئے گذر گئے)"۔ اقبالنامہ حصہ دوم: ۱۳۱

کو دیکھتے ہوں گے جو افلاطون کے فلسفے اور حافظ کی شاعری پر گفتگو کرنا تو درکنار غالبؔ ان کے نام سے بھی آشنا نہ تھیں[1] تو ان کا دل خون ہو جاتا ہو گا، ان کی زندگی پر مایوسی اور اضطراب کے سیاہ بادل چھا جاتے ہوں گے اور مستقبل پر اُن کے پختہ اعتقاد کی بنیادیں ہل جاتی ہوں گی۔

میں نے جس کیفیت کو ابھی ماضی تشکیہ میں بیان کیا ہے عطیہ فیضی کے نام اقبال کے خطوط دیکھنے کے بعد اس کی واقعیت میں شبہ کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ اس مضمون کے آغاز میں جو چند سطور درج ہیں وہ اسی دور کے ایک خط کا حصّہ ہیں لیکن اس اضطراب اور بے چینی میں ایک سے زائد آرزوئیں گڈمڈ نظر آتی ہیں۔ دوسرے لفظوں میں جو عاطفہ Sentiment اس دور میں اقبال کی جذباتی زندگی پر غالب ہے اس کے کئی پہلو ہیں، لہٰذا صحت کے ساتھ اس کا تجزیہ آسان نہیں۔ میں بہرصورت اپنی کوشش کرتا ہوں۔

کش مکش کا آغاز

اس اضطراب کا آغاز اس شدید تفاوت کے احساس سے ہوتا ہے جو لندن اور ہائیڈل برگ کی مجلسی زندگی اور لاہور میں اقبال کے گھر کی فضا میں پایا جاتا تھا۔ چنانچہ وہ اقبال جو عمر بھر اپنے اس شعر پر عمل پیرا رہا:

تری بندہ پروری سے مرے دن گذر رہے ہیں
نہ گلہ ہے دوستوں کا، نہ شکایتِ زمانہ

---

[1] ۔ علامہ اقبال کی پہلی بیگم کی ایک قرابت دار محترمہ بلقیس عابد علی ان کے متعلق اپنے ایک مضمون میں لکھتی ہیں: "اماں مرحوم بہت سیدھی اور نیک دل عورت تھیں ــــ وہ اپنا نام لکھنے کے سوا پڑھنا لکھنا بالکل نہ جانتی تھیں"۔ دیکھئے مضمون 'لیڈی اقبال' مطبوعہ ہفت روزہ صادق لاہور بابت ۲۰ اپریل ۵۶ء

پہلی بار نہ صرف زمانے کی شکایت کرتا ہے بلکہ پورے معاشرے اور فطرت کے خلاف اس کے دل میں بغاوت کی آگ بھڑک اٹھتی ہے صرف یہی نہیں، وہ اپنے والد ماجد کی شان میں گستاخی تک کرنے پر خود کو مجبور پاتا ہے ۔۔۔ اس والد کی شان میں گستاخی جس کے لئے اس کے دل میں بے پناہ محبت و عقیدت تھی اور جس کی نظر میں وہ ایک مثالی فرمان بردار فرزند رہا تھا۔ چنانچہ ۹ اپریل ۱۹۰۹ء (یعنی یورپ سے واپسی کے کوئی آٹھ ماہ بعد) کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں:

بلاشبہ چند روز قبل میں نے علی گڑھ کے شعبۂ فلسفہ کی پروفیسری اور گورنمنٹ کالج لاہور کے شعبۂ تاریخ کی صدارت قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے۔ میں دراصل ملازمت میں پھنسنا ہی نہیں چاہتا۔ میری خواہش تو یہ ہے کہ جس قدر جلد ممکن ہو اس ملک کو چھوڑ جاؤں۔ اس کی وجہ آپ کو معلوم ہے۔ مجھے صرف اس بات نے روک رکھا ہے کہ میں اپنے بھائی کے احسانات سے بے حد زیربار ہوں۔ میری زندگی نہایت تلخ ہے۔ یہ لوگ میری بیوی کو زبردستی میرے سر چپکنا چاہتے ہیں۔ میں نے والد ماجد کو لکھ دیا ہے کہ انہیں میری شادی کر دینے کا کوئی حق حاصل نہ تھا، خصوصاً جبکہ میں نے اس سے انکار کر دیا تھا۔ میں بیوی کی کفالت پر ہر وقت آمادہ ہوں لیکن اسے اپنے پاس رکھ کر اپنی زندگی کو عذاب بنانے کے لئے ہرگز تیار نہیں ہوں۔ ایک انسان ہونے کی حیثیت سے مجھے بھی مسرت کا حق حاصل ہے۔ اگر معاشرہ یا فطرت میرے حق سے انکار کریں گے تو میں دونوں کے خلاف بغاوت کروں گا۔ میرے لئے ایک ہی چارۂ کار ہے کہ میں اس بدبخت ملک کو ہمیشہ کے لئے خیرباد کہہ جاؤں یا پھر شراب نوشی میں پناہ ڈھونڈوں کہ خودکشی کا مرحلہ آسان ہو جائے۔ کتابوں کے یہ بے جان اور خشک بوسیدہ اوراق میرے لئے وجۂ مسرت نہیں بن سکتے

میری روح کی گہرائیوں میں اس قدر آگ بھری ہے کہ میں ان کتابوں کو اور ان کے ساتھ سماجی رسم و روایات کو بھی جلا کر خاکستر بنا سکتا ہوں۔"[1]

یہی نہیں بلکہ اس اضطراب کے ہاتھوں 'خدائے خیر' پر ان کا ایمان بھی محفوظ نظر نہیں آتا۔ اس خط میں ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں:

"آپ کہتی ہیں دنیا کو ایک خدائے خیر نے پیدا کیا ہے۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو لیکن زندگی کے حقائق تو کسی اور ہی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ عقلِ انسانی کی رو سے دیکھا جائے تو یزداں کی نسبت ایک ابدی قادرِ مطلق اہرمن پر ایمان لانا زیادہ آسان نظر آتا ہے۔"[1]

عطیہ فیضی نے جب ان کو ہمدردی کا خط لکھا اور اس یاس پسندی پر غالب آنے کا مشورہ دیا تو اس کے جواب میں ۷ ار اپریل کو لکھتے ہیں:

"میرا سینہ غمناک اور یاس انگیز خیالات کا خزینہ ہے۔ یہ خیالات میری روح کے تاریک گوشوں سے سانپوں کی طرح نکلے چلے آتے ہیں۔ میرا خیال ہے میں عنقریب ایک سپیرا بن جاؤں گا۔ گلیوں میں پھروں گا اور تماشہ بین لڑکوں کی ایک بھیڑ میرے پیچھے پیچھے ہوگی۔"[2]

مزید دو شادیاں

جیسا کہ ہم اُوپر دیکھ آئے ہیں اس یاس و اضطراب کا ایک سبب ان کی ناخوشگوار ازدواجی زندگی تھی لہٰذا بعض عزیزوں کی مخالفت کے باوجود انہوں نے ایک نئی رفیقۂ حیات کی تلاش پر (اس عہد کے رواج کے مطابق یہ فریضہ یا تو والدین و رشتہ دار انجام دیتے تھے یا دوست احباب) دوستوں کو مامور کیا اور ان کی کوشش کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہیں ایک چھوڑ دو شادیاں اور کرنی پڑیں

۱۔ ایضاً ص ۱۱۹ ۲۔ ایضاً: ۱۳۱

اس دلچسپ واقعہ کی تفصیل کا یہ موقع نہیں[1]۔ یہاں اس قدر کہنا کافی ہوگا کہ اس خاتون کو گھر لے آنے کے بعد جو نکاح کے اعتبار سے دوسری اور 'رخصتی' کے لحاظ سے تیسری بیگم تھیں، ان کا یہ اضطراب گھٹ گیا۔ یہ واقعہ ۱۹۱۳ء کا ہے۔ عبدالمجید سالک مرزا جلال الدین کے حوالے سے لکھتے ہیں:

"چنانچہ ایک مولوی صاحب کو طلب کر کے علّامہ کا نکاح اس خاتون سے دوبارہ پڑھوایا گیا اور علامہ اس کو ساتھ لے کر سیالکوٹ چلے گئے۔ آٹھ دس دن کے بعد واپس آئے تو بڑی گرمجوشی کے ساتھ مرزا صاحب سے ملے اور فرمایا: "اب میں بالکل مطمئن ہوں اور اپنے آپ کو جنت الفردوس میں خیال کرتا ہوں۔ مرزا صاحب کا بیان ہے کہ اس خاتون سے (جو جاوید اور منیرہ کی والدہ ہیں) شادی ہو جانے کے بعد اقبال نے کبھی کسی عورت کی طرف نگاہ اُٹھا کر بھی نہ دیکھا۔ ساری رنگ رلیاں ختم ہوگئیں۔ یہ ۱۹۱۳ء کا واقعہ ہے۔ اس کے بعد اقبال کی زندگی کا اسلوب کا ملاً بدل گیا۔"[2]

یورپ سے واپس آنے کے کم و بیش پانچ سال بعد (۱۹۱۳ء) اقبال کی زندگی کا اسلوب یقیناً بدل چکا تھا لیکن اس تبدیلی کو جس طریق سے سالک صاحب نے مرزا جلال الدین کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ یہ حقائق کی حد سے زیادہ سادہ تعبیر ہے۔ ازدواجی زندگی کی ناخوشگواری بلاشبہ انسان کو مضطرب خاطر کرنے کے لئے کافی وجہ ہے لیکن جو بے قراری، تزلزل ذہنی اور کرب اقبال کے متذکرہ بالا خطوط سے ظاہر ہوتا ہے اس کے لئے محض ازدواجی تلخی کو ذمہ دار ٹھہرانا صحیح نہ ہوگا۔ خصوصاً جب کہ کھاتے پیتے مسلمان مردوں کے لئے دوسری تیسری یا چوتھی شادی کر لینا (جیسا کہ خود علّامہ اقبال نے یہ مرحلہ باسانی طے کر لیا) کچھ مشکل نہیں تھا۔ اگر ان خطوط کو غور سے دیکھا جائے تو ان کے پیچھے بعض

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے 'ذکرِ اقبال' از سالک صفحات ۷۰ تا ۷۱ ۲۔ ذکرِ اقبال: ۷۰

پیچیدہ اور دلدوز آرزوؤں کی کسی حد تک انجانی آویزش اور شکست دونو کار فرما نظر آتی ہیں اور ان دو کیفیتوں نے ازدواجی زندگی کی تلخی سے مل کر وہ شدید ہیجان اور آتشیں کرب پیدا کیا جو عطیہ فیضی کے نام خطوط کی سب سے نمایاں خصوصیت ہے۔ اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ آرزوؤں کی ان جانی آویزش اور شکست کیا تھی؟

ذہنی کش مکش اور اس کی عقلی وضاحت

بات یوں ہے کہ جب ایک مخصوص معاشرے میں تربیت پانے والا اور ایک وقت میں اس معاشرے کے رسم و رواج سے مطمئن ہو جانے والا انسان فکر و نظر میں ترقی کرتا ہے اور اپنے آبائی معاشرے سے مختلف معاشروں کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا اور ان سے متاثر ہوتا ہے تو اس کے دل میں بعض ایسی آرزوؤں کا پیدا ہونا ایک فطری اور ناگزیر امر ہے جن کی تکمیل اس کے اپنے معاشرے کے پس منظر میں بسا اوقات ممکن نہیں ہوتی۔ اس سے لامحالہ ذہن ایک کش مکش میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ وہ آرزوئیں خود اس شخص کے بعض تصورات اور نظریات سے کہیں واضح اور کہیں مبہم طور سے ٹکراتی ہوں۔ اس سے کش مکش کی شدت اور بڑھ جائے گی۔ میرا خیال ہے اقبال نے یورپ میں جس عورت کو دیکھا بھالا، اس کے ایک رُخ کو تو انہوں نے بے حد سراہا۔ یہ رُخ اس کی ذہانت و فطانت، گفتگو اور رکھ رکھاؤ کی دلکشی، اس کے علمی و ادبی ذوق کی نفاست اور عام حسن پسندی سے تعلق رکھتا تھا لیکن اس عورت یا اس کی معاشرت کے بعض پہلو اُن کے اخلاقی اور معاشرتی تصورات سے ہم آہنگ نہیں ہو سکتے تھے۔ وطن واپس آنے پر ان کا اپنی پہلی بیوی سے بیزار ہونا ناگزیر تھا ہی لیکن شاید وہ اپنی نئی رفیقۂ حیات کا کوئی واضح تصور بھی قائم نہیں کر سکتے تھے۔ جس قسم کی عورتوں سے وہ یورپ میں ملے تھے

(اور ان میں بعض اعلیٰ تعلیم یافتہ ہندوستانی خواتین بھی تھیں)۔ قرین قیاس یہ ہے کہ وہ ان کے عمدہ اوصاف کو اپنی نئی رفیقۂ حیات میں دیکھنے کے آرزومند ہوں گے لیکن ان کے والدین اور عزیزوں کے عام اور سادہ سے رہن سہن میں کسی ایسی عورت کا کھپ جانا انہیں یقیناً ناممکن نظر آتا ہوگا۔ یہی نہیں بلکہ خود ان کی مالی حالت اور معاشرتی حیثیت ابھی نا تسلی بخش اور غیر مستحکم تھی۔ انہیں اپنی عظمت اور بڑائی کا احساس ضرور تھا، ان کے جاننے والے بھی اس سے بے خبر نہ تھے لیکن اس سدا کے دولت پسند اور اقتدار پرست دینوی ماحول میں انہیں اپنے مقام کو پانے اور اپنی برتری کا سکّہ بٹھانے کے لئے ابھی بہت کچھ کرنا باقی تھا۔ ان کی 'دنیا دارانہ' جد وجہد کا ابھی آغاز ہی تو تھا۔ اس بنا پر بھی وہ کسی ایسی عورت کو اپنانے سے ہچکچاتے ہوں گے۔ اس کے علاوہ ان کے اخلاقی تصوّرات کا سوال تھا جو اعلیٰ تعلیم یافتہ عورت کے ذہنی ترقی و کمال کی تو قدر کر سکتے تھے لیکن ایسی عورت بالعموم جس قسم کی سماجی آزادیوں کو اپنا حق سمجھتی ہے ان کا ساتھ دینے کی گنجائش ان تصوّرات میں ہرگز نہ تھی۔

اب ایک طرف تو وہ گھر کی پہلے سے موجود فضا سے سخت بیزار تھے، دوسری طرف وہ اس فضا کو اس انداز سے بدلنے کے آرزومند تھے جس سے انہیں حقیقی معنوں میں مسرّت حاصل ہو سکتی (اقبال جیسے انسان کی مسرّت ظاہر ہے کہ محض عورت سے نہیں بلکہ ایک ذہین، خوش ذوق، سلیقہ مند اور زندگی کے حقائق و معاملات کا اچھا شعور رکھنے والی عورت ہی کی بدولت ممکن تھی) اور تیسری طرف وہ مشکلات و موانع تھے جس کا مجملاً ذکر میں نے اُوپر کیا ہے اور جو ایسی عورت کو اپنا لینے کی راہ میں حائل رہے۔ اس سے جو کش مکش پیدا ہوئی اس کی شدت اور گہرائی کا کچھ اندازہ تو ہم اوپر کر چکے ہیں۔ جو بات اس ضمن میں مجھے یہاں کہنی ہے وہ یہ ہے کہ اس کے بعض گوشے ایسے بھی تھے جن کی حقیقت خود صاحب کش مکش کی نظر

سے اوجھل تھی اور ان کا واضح تجزیہ اور عقلی توجیہ خود اقبال جیسے فلسفی اور نفسیات دان کے لئے بھی مشکل تھی۔ چنانچہ ۷ ر جولائی ۱۹۰۹ ر کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں:

"بلاشبہ ہر شخص کے لئے زندگی موت کے انتظار کا نام ہے۔ میں بھی اگلے جہان کی سیر کا منتظر و آرزومند ہوں۔ وہاں پہنچ کر چاہتا ہوں کہ اپنے خالق کی زیارت کروں اور اس سے خواہش کروں کہ میری ذہنی کیفیت کی عقلی وضاحت کی جائے اور یہ کوئی آسان کام نہ ہوگا۔ آپ مجھے نہ سمجھ سکنے کی شکایت کرتی ہیں حالانکہ میں خود بھی اپنے آپ کو نہیں سمجھ پایا۔ برسوں گذرے میں نے کہا تھا:

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں، واللہ نہیں ہے"[۱]

اس سے قطعی طور پر ثابت ہے کہ اس دور میں اقبال ایک ایسی ذہنی کیفیت اور نفسی کشمکش میں مبتلا تھے جس کے بعض گوشے ان کے نفسِ لاشعور میں مخفی ہونے کے باعث خود ان کی نظر سے پوشیدہ تھے اور وہ ان کو اچھی طرح سمجھنے سے قاصر تھے۔ یہ کشمکش کی انتہا ہے!

ناکامیٔ اُلفت میرے نزدیک اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ یورپ میں ان کو محبت کی جس واردات کا تجربہ ہوا اس کی خاطر خواہ تکمیل نہ ہوسکی اور ریجۂ "گل" خوبیٔ قسمت سے انہیں آخر مل گیا تھا وہ ان کا نہ ہوسکا۔ اس ناکامی کی تلخی یا شکستِ آرزو کا احساس ان کے تحت الشعور میں سب سے قوی موجب تھا ان کے کرب و اضطراب کا۔ ازبسکہ ایک بڑے انسان کی طرح انہوں نے اس ناکامی کو اپنے علمی و قومی مشاغل کی راہ میں رکاوٹ نہ بننے دیا اور کچھ عرصے کے بعد وہ اس پر غالب بھی آگئے لیکن

۱۔ اقبال نامہ حصہ دوم صفحہ ۱۲۳

جس دَور کے اقبال کا مطالعہ ہمارے پیشِ نظر ہے وہ اس جذبے سے مغلوب تھے یا زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس جذبۂ غم پر قابو پانے کی تگ و دو کر رہے تھے۔ اس بات کا ثبوت ان کے کلام اور خطوط دونوں سے مل سکتا ہے۔

اخفائے راز کی کوشش

لیکن اس قسم کا کوئی ثبوت پیش کرنے سے پہلے دو امور کی صراحت یہاں ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اوّل یہ کہ اس دَور کی بہت سی نظمیں اقبال نے خود اپنے ہاتھوں تلف کر ڈالیں اور اس خیال سے تلف کیں کہ ان کی نوعیت حد درجہ پرائیویٹ تھی۔ اگر یہ احتیاط دامنگیر نہ ہوتی تو (ان نظموں کی مدد سے) زیرِ مطالعہ دور کے اقبال کے احساسات کی شدّت اور گہرائی کا ہمیں کہیں بہتر اندازہ ہو سکتا۔ لیکن ان کی اس احتیاط کا حال معلوم ہو جانا بھی خود ایک بہت بڑی شہادت اس امر کی ہے کہ کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے۔ چنانچہ ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے ایک خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں :

"گذشتہ پانچ سال سے میری نظمیں زیادہ تر پرائیویٹ نوعیت کی حامل ہیں اور میں سمجھتا ہوں پبلک کو انہیں پڑھنے کا حق نہیں۔ بعض تو میں نے خود تلف کر ڈالی ہیں تاکہ کوئی انہیں چُرا کر شائع نہ کرا دے"۔[1] بعض نظموں کا اس درجہ 'نجی' ہونے کا احساس اور ان کا اتلاف آخر کس بات کا غماز ہے؟

چند نظمیں ایسی ہیں جو انہوں نے یورپ سے واپسی کے کئی سال بعد لکھیں لیکن بانگِ درا شائع کرتے وقت انہیں کتاب کے حصۂ دوم میں درج کروایا حالانکہ اس حصۂ کتاب کو بڑے واضح الفاظ میں ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء (قیامِ یورپ کا زمانہ) تک کا کلام بتایا گیا ہے۔[2]

۱۔ اقبال نامہ حصۂ دوم صفحہ ۱۴۸ ۲۔ دیکھئے بانگِ درا : صفحہ ۱۱۳

مثلاً ۱۴ دسمبر ۱۹۱۱ء کے خط میں 'نوائے غم' کو "میری تازہ غیر مطبوعہ نظم"[۱] بتاتے ہیں۔ اسی طرح ۷ جولائی ۱۹۰۹ء کے خط میں 'عاشق ہرجائی' کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ ابھی نامکمل ہے اور کچھ عرصہ بعد "آپ اسے مخزن کے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گی"[۲]۔ لیکن یہ دونوں نظمیں بانگِ درا کے حصۂ دوم کی زینت ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بھی احتیاط کا ایک پہلو تھا جو کچھ زیادہ دیر تک کام نہ دے سکا۔

اس تصریح کے بعد آئیے ہم اس کلام کا اور ان خطوط کا جائزہ لیں جو احتیاط کی چھلنی میں چھن کر ہم تک پہنچے ہیں۔

(۴)

'نوائے غم'

بانگِ درا کے صفحات ۱۲۶، ۱۲۷ پر نظم 'وصال' درج ہے اور صفحہ ۱۳۲ پر نظم 'نوائے غم'۔ کتاب میں بظاہر ان دو نظموں کے درمیان صرف چار پانچ صفحوں کا فصل نظر آتا ہے لیکن جیسا کہ ہم اوپر دیکھ آئے ہیں اسی ان دو نظموں کے درمیان چار پانچ سال کی مدت حائل ہے۔ 'وصال' ۱۹۰۷ء میں لکھی گئی

۱۔ "اقبال" : ۷۵، اقبالنامہ حصہ دوم : ۱۵۰

۲۔ اس نظم کے لکھے جانے کا ذکر کرتے ہوئے محولہ بالا خط میں لکھتے ہیں :

"بہت لوگوں نے میرے متعلق اس قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے (یعنی اقبال مجموعۂ اضداد ہے، ایک معمہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ مضمون نگار) اور سچ تو یہ ہے کہ مجھے تنہائی میں بارہا اپنے آپ پر ہنسی آئی ہے۔ میں اب ان خیالات و بیانات کا ایک قطعی جواب دینے والا ہوں۔ آپ اسے مخزن کے اوراق میں ملاحظہ فرمائیں گی۔ میں نے نہایت عمدگی سے اپنے متعلق دوسروں کے خیالات کا اظہار تو کر دیا ہے لیکن جواب ابھی نظم کرنا باقی ہے۔"

"اقبال" : ۴۸۔ اقبالنامہ حصہ دوم : ۱۲۳

اور ’نوائے غم‘ دسمبر ۱۹۱۱ء میں۔ یہ دو نظمیں اقبال کی داستانِ محبت کے دو رخوں ۔ پُر نشاط آغاز اور دردناک انجام ۔ کی مکمل نمائندگی کرتی ہیں۔ ’وصال‘ کا مطالعہ ہم اُوپر کر آئے ہیں۔ یہاں نظم کا مطلع دوبارہ درج کر دینا کافی ہوگا :

”جستجو جس گل کی تڑپاتی تھی اے بلبل مجھے
خوبیٔ قسمت سے آخر مل گیا وہ گل مجھے

مگر پانچ برس بعد وہ ’نوائے غم‘ میں کہتے ہیں :

زندگانی ہے میری مثلِ ربابِ خاموش
جس کی ہر رنگ کے نغموں سے ہے لبریز آغوش
بربطِ کون و مکاں جس کی خموشی پہ نثار
جس کے ہر تار میں ہیں سینکڑوں نغموں کے مزار
محشرستانِ نوا کا ہے امیں جس کا سکوت
اور منت کشِ ہنگامہ نہیں جس کا سکوت
آہ ! اُمید محبت کی بر آئی نہ کبھی !
چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

اقبال عام غزل گو شاعروں کی طرح بے ربط اور روائتی باتوں سے کوئی دلچسپی نہ رکھتے تھے۔ ابتدائی دور کی چند غزلوں کو چھوڑ کر ان کا سارے کا سارا کلام ان کے اپنے واردات و محسوسات کا بیان ہے۔ اس حقیقت کو سامنے رکھتے ہوئے اگر اس بات پر غور کیا جائے کہ وہ ایک وقت تو بڑے جوش و خروش کے ساتھ اعلان کرتے ہیں کہ انہیں وہ ’گل‘ مل گیا ہے جس کی انہیں تلاش تھی اور عشق کی گرمی سے ان کے چھالے اب شعلے بن گئے ہیں لیکن دوسرے وقت وہ بڑے دردناک لہجے میں کہتے ہیں :

آہ! اُمیدِ محبّت کی بر آئی نہ کبھی
چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی

اس کے معنے اس کے سوا اور کیا ہو سکتے ہیں کہ محبت کی جس واردات کا آغاز بیحد جذبات انگیز اور زندگی بخش تھا۔ آگے چل کر اس نے کوئی اور صورت اختیار کر لی اور اس کا انجام اپنے آغاز سے اس قدر مختلف نکلا کہ شاعر کو سرے سے حادثۂ عشق' ہی سے انکار ہے اور وہ یہ کہنے پر مجبور ہے کہ اس کے سازِ دل نے مضرابِ محبّت کی چوٹ کبھی کھائی ہی نہیں۔ بیان کا یہ تضاد صرف ناکامیٔ محبت ہی کی دلیل ہو سکتا ہے۔[۱]

جیسا کہ میں نے اُوپر بیان کیا ہے 'نوائے غم' دسمبر ۱۹۱۱ء میں لکھی گئی۔ اس زمانے کی ایک اور نظم 'پھول کا تحفہ عطا ہونے پر' ہے۔ اس میں بھی شاعر اپنے دل کی وہی کیفیت بیان کرتا ہے جو 'نوائے غم' کا موضوع ہے کسی حسینہ نے شاعر کو ایک خوبصورت پھول پیش کیا۔ اس واقعہ سے اس کے ذہن و تخیل کو ایک عجیب تحریک ہوتی ہے۔ پہلے تو وہ پھول کو اس کی خوش بختی پر گویا مبارکباد دیتا ہے:

وہ مستِ ناز جو گلشن میں جا نکلتی ہے
کلی کلی کی زباں سے دُعا نکلتی ہے
"الٰہی پھولوں میں وہ انتخاب مجھ کو کرے
کلی سے رشکِ گلِ آفتاب مجھ کو کرے"
تجھے وہ شاخ سے توڑیں! زہے نصیب ترے
تڑپتے رہ گئے گلزار میں رقیب ترے

۱۔ یہاں یہ بتا دینا بے محل نہ ہوگا کہ 'وِصال' کی طرح 'نوائے غم' بھی طبع ہونے سے بہت پہلے عطیہ فیضی صاحبہ کو بھیج دی گئی تھی۔ دیکھیے "اقبال" صفحات ۳۱ اور ۷۶

اُٹھا کے صدمۂ فرقت وصال تک پہنچا
تری حیات کا جوہر کمال تک پہنچا

شاعر کی نظر میں جوہرِ حیات کی تکمیل اس بات میں مضمر ہے کہ اسے حسن یا دوسرے لفظوں میں حسنِ محبوب کا قرب حاصل ہو جائے لیکن یہ نعمت جو اس پھول کو میسّر آ گئی شاعر اس سے کوسوں دور رہے۔ چنانچہ نظم کے بقیہ اشعار میں وہ اپنی اس محرومی کا اظہار بڑے دلدوز انداز میں کرتا ہے:

میرا کنول کہ تصدق ہیں جس پہ اہلِ نظر
مرے شباب کے گلشن کو ناز ہے جس پر
کبھی یہ پھول ہم آغوش مُدعا نہ ہوا
کسی کے دامنِ رنگیں سے آشنا نہ ہوا
شگفتہ کر نہ سکے گی کبھی بہار اسے
فسردہ رکھتا ہے گلچیں کا انتظار اسے[1]

۱۔ اس نظم کا ذکر کرتے ہوئے، ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط میں عطیہ فیضی کو لکھتے ہیں: "میں نے اپنے دوست سردار امراؤ سنگھ کو (جنہیں اُمید ہے آپ بھی جانتی ہوں گی) لکھا ہے کہ مجھے ان اشعار کا انگریزی ترجمہ بھیجیں جو میں نے شہزادی دلیپ سنگھ کی ایک سہیلی مس گوسٹمن کے لئے اس وقت لکھے تھے جب انہوں نے شالامار باغ سے ایک خوبصورت پھول توڑ کر مجھے پیش کیا تھا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ اصل میرے پاس محفوظ نہیں لیکن آپ کے لئے تلاش ضرور کروں گا۔"

اقبالنامہ حصہ دوم: ۱۴۹

ذرا غور کرنے پر یہ امر واضح ہو جائے گا کہ ناکامیٔ الفت کے جس احساس نے 'نوائے غم' میں ان سے چوٹ مضراب کی اس ساز نے کھائی نہ کبھی، لکھوایا تھا وہی احساس اب 'کسی کے دامن رنگیں سے آشنا ہوتے کی آرزو بن گیا ہے اور اسی آرزو کی شکست انہیں گلچیں کے انتظار میں افسردہ رکھتی ہے۔

اس دور کی کئی اور نظمیں بھی ان کے اس جذبۂ غم کی مظہر ہیں[1]۔ لیکن طوالت کے خوف سے انہیں یہاں نظر انداز کیا جاتا ہے۔ جو بات مجھے یہاں کہنا ہے وہ یہ ہے کہ ایک طرف 'وصال' اور 'حسن و عشق' اور دوسری طرف 'نوائے غم' اور 'پھول کا تحفہ عطا ہونے پر' سامنے رکھی جائیں تو بھی اس حقیقت میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا کہ اس دور میں اقبال کا کرب و اضطراب دراصل ایک ناکام محبت اور تشنۂ محبّت دل کا کرب و اضطراب ہے۔ ان کے خطوط بھی دبی زبان میں اس بات کی تائید کرتے ہیں۔

(۵)

محبّت اور جنس

لیکن قبل اس کے کہ ہم خطوط کا مطالعہ کریں میں محبّت کی نفسیات کے بارے میں دو ایک امور کی وضاحت کرنا یہاں مناسب خیال کرتا ہوں۔ دوسرے ممالک کی طرح ہمارے ملک کے جدید تعلیم یافتہ طبقے کی اکثریت بھی غالباً یہ خیال کرتی ہے کہ جذبۂ محبت دراصل جنسی جذبے ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت ہے۔ یہ نظریہ جسے مشہور ماہرِ نفسیات سگمنڈ فرائڈ نے آج سے چالیس پینتالیس برس اُدھر پیش کیا تھا۔ بظاہر بہت صحیح معلوم ہوتا ہے لیکن یہ جس قدر مقبول ہے حقیقت میں اسی

---

[1] مثلاً 'فلسفۂ غم' اور 'رات اور شاعر'۔ موخرالذکر نظم کا آخری شعر ہے:

ضبطِ پیغامِ محبت سے جو گھبراتا ہوں میں
تیرے تابندہ ستاروں کو سنا جاتا ہوں میں

قدر غلط ہے۔ قطع نظر اس بات کے کہ فرائڈ کا یہ خیال درست مان لیا جائے تو دنیا بھر کے عظیم شاعروں اور ادیبوں نے محبت کے جو گیت گائے ہیں اور اس کے ساتھ انسان کی اخلاقی اور روحانی بلندی کو جس طرح وابستہ بتایا ہے اور اسے ایک مقدس اور آسمانی جذبہ کہا ہے وہ سب کا سب باطل قرار پاتا ہے، خود فرائڈ کے ساتھیوں اور شاگردوں نے اپنی بعد کی تحقیق سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اس کا نظریہ بعض غلط فہمیوں کی بناء پر قائم ہوا تھا اور اس کے سامنے حقائق کی ایک اُلجھی ہوئی تصویر تھی یا تصویر کا صرف ایک ہی رُخ تھا۔ فرائڈ نے جنسی جذبے کو جس طرح بڑھا چڑھا کر اور اس کے دائرہ عمل و اثر کو پھیلا کر پیش کیا اس کی مؤثر تردید ایک تو اتنے ہی مشہور و بلند پایہ ماہر نفسیات ولیم میکڈوگل کی تحریروں میں ملتی ہے۔[1] لیکن یہاں میں جس عالم کا خصوصی ذکر کرنے والا ہوں وہ ایک ایسا شخص ہے جو کم و بیش تیس برس تک فرائڈ کے ساتھ بطور شاگرد اور ساتھی کے کام کرتا رہا اور اس کے جانشینوں میں بڑے مرتبے کا مالک ہے۔ میرا مطلب تھیوڈور ریک Theodor Reik سے ہے۔ اس نے اپنی تصانیف "محبت ایک ماہر نفسیات کی نظر میں"[2] اور "جنسی تعلقات کی نفسیات"[3] میں فرائڈ کے جنسی نظریے کی محکم دلائل سے تردید کی ہے اور

۱- Cf. especially Mc Dougall's Social Psychology, p. 30th ed. London, 1950, pp. 331-363 and his Abnormal Psychology, 6th ed. London, 1948, pp. 557-566.

۲- A Psychologist Looks at Love, Farrar & Rinchart, New York, 1944.

۳- Psychology of Sex Relations, Rinchart & Co., New York, 1945.

محبّت اور جنس کو ان کی اصل کے اعتبار سے دو بالکل جداگانہ جذبے (جبلتیں) ثابت کیا ہے۔ وہ ایک جگہ لکھتا ہے:

"محبت اور جنس کے درمیان اختلافات کی نوعیت ایسی قطعی ہے کہ ان کے ماخذ اور ماہیئت کو ایک قرار دینا، جیسا کہ ہمارے ماہرینِ تجزیہ نفس کرتے ہیں، بڑی عجیب بات ہے۔ ان اختلافات کی حقیقت اس وقت روشن ہوتی ہے جب ان دونوں جذبات کا ان کی خالص ترین صورت میں باہمی مقابلہ کیا جائے۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں: جنس ایک حیاتیاتی تقاضا ہے جس کا تعلق جسم کی کیمیا سے ہے۔ محبت ایک جذبیلی لگن ہے جو انفرادی تخیّل سے پیدا ہوتی ہے۔ جنس میں ایک جسمانی تناؤ سے نجات مقصود ہوتی ہے، محبت میں اپنی کمی کے احساس سے بچنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ جنس کا تعلق بدن کے انتخاب سے ہے محبت کا تعلق شخصیت کے انتخاب سے۔ جنس ایک عام بات ہے، محبت ایک خصوصی تجربہ پہلی فطرت کی حاجت ہے، دوسری تہذیب و شائستگی کا اقتضا۔ جنس انسانوں اور حیوانوں میں مشترک ہے، محبّت اور رومان کا سلیقہ انسانوں کو ہزاروں سال میں حاصل ہوا ہے اور آج بھی لاکھوں انسان اس سے محروم ہیں۔ جنس ایک فرد اور دوسرے فرد میں تمیز نہیں کرتی، محبت ایک خاص شخص کو مرکزِ توجہ بناتی ہے۔ ایک اعصاب کو سکون بخشتی ہے، دوسری شخصیت کو بیدار کرتی ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ جنسی لحاظ سے کوئی مطمئن شخص محبت کا پیاسا ہو۔ جنس کا جوش ایک عمل میں سرد پڑ جاتا ہے، اس کی حقیقت بس ایک تناؤ، ایک تشنج اور ایک افاقہ ہے۔ لطف اندوزی کا یہ عمل بعد میں یاد نہیں کیا جا سکتا جس طرح کسی خاص کھانے کا ذائقہ واضح طور پر ذہن میں تازہ کرنا ممکن نہیں۔ محبّت کی صورت اس سے جُداگانہ ہے۔ محبوب کا ایک ایک لفظ اور ایک ایک ادا بڑے لطف و انبساط کے ساتھ یاد کی جاتی ہے۔ جنس ایک کھیل ہے، محبت ایک نغمہ ہے۔ جنس میں

فریق ثانی کی چاہت ہیجان کے عارضی وقفے تک محدود ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ وہ ناپسندیدہ دکھائی دیتا ہے۔ محبّت میں تعلقِ خاطر کو قرار حاصل ہے۔"[1]

اپنے اس نظریے کو ایک اور جگہ اختصار کے ساتھ بیان کرتے ہوئے تھیوڈور لکھتا ہے:

"جنس کا رشتہ جسم کے ساتھ ہے اور محبّت کا رشتہ اس پُراسرار شے سے جسے ہم روح کہتے ہیں۔ جنس کا مقصود جسمانی تسکین ہے، محبّت کا مقصود شخصیت کی توسیع و تہذیب۔"[2]

اور یہ وہ خیال ہے جو صدیوں سے دُنیا کے عظیم شعرا، روحانی پیشوا اور بالخصوص مشرق کے صوفیا پیش کرتے آئے ہیں۔ تھیوڈور کے تصوّرِ محبّت میں ہمارے لئے خاص دلچسپی کی بات یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو اس نظریے کے لئے عہد جدید و قدیم کے کسی ماہر نفسیات یا فلسفی کا ممنون خیال نہیں کرتا البتہ شعرا کو اس بارے میں اپنا پیش رو مانتا ہے اور مولانا رومی کا ذکر خاص طور سے کرتا ہے جن کی بعض غزلوں کا جرمن ترجمہ اس نے بچپن میں پڑھا تھا اور جو اس کے حافظہ کے کسی گوشے میں اس وقت تک محفوظ تھا جب اُس نے تصوّرِ محبت پر کتاب لکھی۔[3]

۱۔ جنسی تعلقات کی نفسیات، صفحات ۱۷، ۱۸ ۔ ۲۔ ایضاً صفحہ ۵

۳۔ مولانا رومی کا ذکر اور یہ اعتراف اس نے اپنی ایک اور کتاب The Inner Experience of a Psychoanalyst, Allen & Unwin, London, 1949. میں خاصی تفصیل کے ساتھ اور بڑے دلچسپ انداز میں کیا ہے۔ ملاحظہ ہوں صفحات ۸۷ تا ۸۹۔

اس موضوع پر کسی تفصیلی گفتگو کا یہ موقع نہیں۔ ایک مشہور ماہرِ نفسیات کی مدد سے یہاں یہ دکھانا مقصود تھا کہ محبت کا جذبہ ناگزیر طور پر جنسی جذبے کے ساتھ بندھا ہوا نہیں ہے بلکہ انسان کے نفسی نظام میں اس کا اپنا ایک مقام ہے جو جنس سے مختلف بھی ہے اور ارفع بھی۔ محبت بلاشبہ جنسی جذبہ میں گڈمڈ اور بسا اوقات مدغم ہو جاتی ہے لیکن اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ یہ جنس سے الگ ایک جذبہ ہے اور اسے الگ رکھا جا سکتا ہے۔ اپنی غیر ملوث صورت میں محبت اعلیٰ ترین اور مقدس ترین انسانی جذبات میں سے ہے جس کی بدولت روح میں نکھار اور اخلاق میں بلندی پیدا ہوتی ہے اور انسان کی خفتہ صلاحیتیں بیدار ہوتی ہیں۔

محبت اور شخصیت

دوسری بات مجھے یہ کہنا ہے کہ یہ جو انگریزی میں ایک مقولہ ہے "جنگ اور محبت میں سبھی کچھ جائز ہے" اس کی بنیاد بھی غلط بینی پر ہے۔ جس طرح سچے مذاہب (مثلاً اسلام) اور بعض انسان دوست تحریکوں میں "سبھی کچھ" جائز نہیں رکھا، اسی طرح اچھے اور بڑے انسان محبت میں سب کچھ روا نہیں رکھتے۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جنگ اور محبت ہی کے میدان میں انسان کے ظرف اور ذوق کا حال کھلتا ہے اور اس کی سیرت بے نقاب ہوتی ہے۔ محبتِ انسانی شخصیت کے لئے میزانِ عدل اور عیارِ کامل ہے جس میں اس کا کھرا کھوٹا چھج تل کر سامنے آجاتا ہے۔ معمولی ذہن اور عامیانہ تربیت کا انسان ان آزمائشوں میں پڑ کر جلد بے قابو اور از خود رفتہ ہو جاتا ہے لیکن حقیقی معنوں میں بڑا انسان وہ ہے جو ہر حال میں اپنے ذہنی توازن کو قائم رکھے اور اخلاق کی اعلیٰ قدروں اور ذاتی وقار کے رشتے کو ہاتھ سے جانے نہ دے۔ ہمارے بعض مشاہیر کے ایسے خطوط بھی شائع ہوئے ہیں جن کو محبت کے خطوط کہا جاتا ہے۔ ان میں سے اکثر نے اظہار کا ایسا کھلا ڈلا پیرایہ اختیار کیا جس

سے معمولی پڑھا لکھا قاری بھی یہ اندازہ کرے گا کہ لکھنے والے کی شخصیت پگھل کر جذبات کے تیز دھارے پر بہہ رہی ہے۔[1] ان حضرات نے الفاظ سے نہ صرف جذبات کا اظہار کیا ہے بلکہ الفاظ کی مدد سے جذبات کی کیفیت کو بڑھایا اور چمکایا بھی ہے۔ اس کے برعکس اقبال ان لوگوں میں سے ہیں جو الفاظ سے جذبات کو چھپانے اور دبانے کا کام بھی لینا جانتے ہوں۔ خطوط کا مطالعہ کرنے سے پہلے اس نکتے کا بیان ضروری تھا کیونکہ جہاں اور مشاہیر اپنے خطوط میں والہانہ محبت کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں وہاں اقبال کے قلم سے براہِ راست محبّت کا نہیں بلکہ ایسے احساسات کا اظہار ہوتا ہے جو بغیر محبت ممکن نہیں ہوتے اور اس پر دلالت کرتے ہیں۔ مختصراً ان کے خطوط محبت کا بیان نہیں محبّت کے غمّاز اور اس کی دلیل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس حصۂ مضمون میں ہمیں ایک خاص نوع کا استدلالی اسلوب اختیار کرنا پڑے گا۔

انتساب کی آرزو

مثال کے طور پر اس بات کو لیجئے کہ وہ اپنا مجموعۂ اشعار جلد سے جلد مرتب کرنا چاہتے ہیں لیکن اس کے پیچھے جو جذبہ کارفرما ہے وہ ایک 'انتساب' کا شوق ہے۔ اس نفسیاتی حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ جن جذبات کے تحت شاہجہان نے تاج محل تعمیر کیا تھا، نوجوان

۱۔ مثلاً حضرت داغ دہلوی کا ایک خط بنام منی بائی حجاب ملاحظہ ہو:

"دل دار و دل نواز! کیا غضب ہے، آنکھ سے اوجھل ہوتے ہی وہ سب قول و قرار یک لخت فراموش کر دئے۔ خط روانہ کیا تھا۔ وہاں کی دلچسپیوں میں اتنی محو ہو گئیں کہ جواب دینا محال۔ اس خط کا جواب جلد نہ آیا تو خود بازار جا کر زہر لاؤں گا اور تمہارے سامنے مر کر دکھا دوں گا۔" تفصیل کے لئے دیکھئے 'نگار'، لکھنؤ بابت [illegible] ۱۹۵۷ء

شاعروں، ادیبوں اور فنکاروں کے وہ جذبات 'انتسابات' کا پیرایہ ڈھونڈتے ہیں۔
چنانچہ ۱۳ جنوری ۱۹۰۹ء کے خط میں لکھتے ہیں:

"غزلوں کا مجموعہ جلد شائع کرنے کا آرزومند ہوں۔ یہ مجموعہ ہندوستان میں طبع ہو گا۔ جرمنی میں جلد بندھے گی اور ایک 'ہندوستانی خاتون' کے نام سے فخرِ انتساب حاصل کرے گا۔"[1]

یہ مجموعہ کبھی شائع نہ ہوا۔ ممکن ہے مرتب بھی نہ ہو سکا ہو لیکن اس میں کوئی کلام نہیں کہ ایک وقت یہ آرزو بڑی شدید اور سچی تھی۔ یہ آرزو وقت کے ساتھ ساتھ جن مرحلوں سے گذری اس کا مطالعہ بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہے۔ محولہ بالا خط کے کوئی سوا سال بعد اقبال یوں محسوس کر رہے تھے جیسے 'ــــ اب وہ رعنائی خیال کہاں'۔ اس کے باوجود وہ

لیکن ایک سال مزید گذر جانے پر ان کے دل کی کیفیت یکسر بدلی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اڑھائی تین سال پہلے کے شوق و آرزو نے واضح طور پر درد و یاس کا رنگ اختیار کر لیا ہے اور مجموعے کی اشاعت دور کی چیز معلوم ہوتی ہے۔ ۷ جولائی ۱۹۱۱ء کے خط کا یہ حصہ ملاحظہ ہو:

"نظموں کا مجموعہ بخوشی ارسال کروں گا۔ ایک دوست نے میری نظموں کی ایک بیاض ارسال فرمائی ہے۔ کاتب انہیں خوشخط لکھ رہا ہے۔ جب کتابت ختم ہو چکے گی تو نظر ثانی کروں گا۔ جو نظمیں اشاعت کے قابل سمجھی جائیں گی انہیں دوبارہ لکھاؤں گا اور ایک نقل آپ کی خدمت میں بھی پیش کروں گا۔ ممنونیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا آپ کی مسرت ہی میرا صلہ ہے۔ بلکہ اس تحسین و ستائش کے لئے جس کا میں مستحق نہیں ہوں۔ میں خود آپ کا احسان مند ہوں لیکن یہ تو ارشاد ہو کہ یہ مجموعہ جو ایک دلِ خونچکاں کے نوا ہائے غم کے سوا کچھ نہیں آپ کے کس مصرف کا۔ ان میں زندہ دلی نام کو بھی نہیں۔"[1]

جنجیرہ آنے کی دعوت

پھر اس بات کو لیجیئے کہ ان کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی جاتی ہے لیکن بعض ناگزیر حالات کی بنا پر وہ اس دعوت کو قبول نہیں کر سکے جس کا انہیں خود بھی بڑا قلق ہے۔ اس دعوت اور اس کے عدم قبول میں جو جو پہلو پیدا ہوئے اور جس جس طرح ایک طرف سے شکوہ و ملامت اور دوسری طرف سے معذرت خواہی کی صورتیں پیش آئی ہیں وہ باہمی خلوص اور

۱۔ ایضاً صفحات ۱۴۷، ۱۴۸

تعلق خاطر کا بیّن ثبوت ہیں۔ جنجیرہ آنے کی دعوت کا سلسلہ (جو ایک سے زیادہ موقعوں پر دہرائی گئی) ۱۹۰۹ء کے اوائل سے شروع ہوتا ہے۔ چنانچہ اس سال ۱۳ر جنوری کے خط میں لکھتے ہیں :

"جنجیرہ آنے کی دعوت کے لئے آپ کا، نواب صاحب[1] اور بیگم صاحبہ کا ممنونِ احسان ہو۔ یہ دعوت میرے لئے مسرت و منفعت کی سرمایہ دار تھی لیکن آپ جانتی ہیں میں نے حال ہی میں اپنا کاروبار شروع کیا ہے اور اسی لئے میری یہاں موجودگی اشد ضروری ہے۔ افسوس ہے مجھے دوسروں کی خاطر آپ کے لطفِ صحبت سے محروم ہونا پڑ رہا ہے۔"[2]

اس خط میں آگے چل کر اقبال یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ستمبر کی تعطیلات میں جب چیف کورٹ بند ہو ان کے لئے جنجیرہ آنا ممکن ہوگا۔ اس کے باوجود جب وہ اگلے سال کے شروع (مارچ ۱۹۱۰ء) میں حیدر آباد گئے اور اس موقع پر بمبئی سے ان کو جنجیرہ آنے کی دعوت دی گئی تو وہ جب بھی اپنی اس خواہش کی تکمیل نہ کر سکے۔ اب دعوت دہندہ کو شکایت اور 'ملامت' کا جائز طور پر حق حاصل تھا۔ چنانچہ ۳۰ر مارچ ۱۹۱۰ء کے خط میں لکھتے ہیں :

"ملامت نامہ کے لئے جس سے میں بے حد لذت اندوز ہوا سراپا سپاس ہوں۔ ایک دوست کی ملامت سے زیادہ لطف کسی دوسری چیز میں نہیں ہز ہائنس کا دعوت نامہ حیدر آباد میں ہی موصول ہوا تھا۔ میں نے فوراً بعد آپ کو لکھا کہ جنجیرہ آنا میرے لئے کیوں ممکن نہیں۔ کل واپسی پر آپ کا

۱۔ بمبئی کے پاس چھوٹی سی ریاست جنجیرہ کے والی اور محترمہ عطیہ بیگم فیضی کے بہنوئی ہز ہائینس نواب سید احمد خان۔ ۲۔ ایضاً، ۱۱۶

لطف انگیز ملامت نامہ موصول ہوا۔ میں نے ہز ہائی نس کو تار دے دیا تھا کہ میں کالج کی مصروفیت کی وجہ سے جو بار ہا میرے لیئے ایک بار ثابت ہوئی ہے، شرف حاضری سے محروم رہ گیا ہوں۔[1]

اسی خط میں آگے چل کر لکھا :

”شومئ قسمت سے میں اپنے تعلق خاطر کے اظہار و اعلان کا عادی نہیں لیکن اسی عدمِ اظہار کی بدولت میرے تعلقِ خاطر میں ایک گہرائی اور گرم جوشی پائی جاتی ہے مگر دنیا یہ سمجھتی ہے کہ میں ایک بے حس انسان ہوں“۔[2]

ایسا معلوم ہوتا ہے اس قدر معذرت خواہی کے باوجود ان کی طبیعت مطمئن نہیں ہوئی اور ان پر فراموشگاری اور وعدہ خلافی کا جو الزام عائد کیا گیا تھا اس کی چبھن ان کے دل میں باقی تھی لہٰذا خط کے آخر میں معذرت اور 'صفائی' کے لئے ایک اور پیرایہ اختیار کرتے ہیں :

”میرے طور طریقے انوکھے ہو سکتے ہیں لیکن اس دنیا میں ایسوں کی کیا کمی ہے جن کے اطوار مجھ سے بھی حیرت انگیز ہیں۔ موقع ہی انسان کی فطرت کا حقیقی معیار ہے۔ اگر کبھی وقت آیا تو آپ کو دکھا دوں گا کہ مجھے اپنے احباب سے کس قدر تعلقِ خاطر ہے اور ان کے لئے کس قدر دل سوزی مجھ میں پائی جاتی ہے۔ زندگی کسے پیاری نہیں! لیکن اپنے آپ میں اس قدر قوت ضرور پاتا ہوں کہ جب ضرورت پڑے اسے دوسروں پر نثار کر دوں۔ فراموشگاری و ریاکاری کو اشارۃً کنایۃً بھی مجھ سے منسوب نہ کیجیے گا کہ اس سے میری روح کو اذیت ہوتی ہے۔ میری فطرت کے متعلق آپ کی

۱۔ ایضاً : ۱۳۴ ۲۔ ایضاً : ۱۳۶

ناواقفیت پر لرز جاتا ہوں۔ کاش میں اپنا باطن آپ پر عیاں کر سکتا تاکہ میری روح پر فراموشگاری کا جو حجاب آپ کو نظر آتا ہے دُور ہو جاتا۔"[۱]

ان معذرت خواہیوں کا اثر خاطر خواہ نہ ہوا اور غلط فہمیاں بدستور قائم رہیں تو ۷ر اپریل ۱۹۱۰ء کے خط میں پہلے تو ایک ماہر وکیل کی طرح ان تمام واقعات و مشکلات کو خالص منطقی انداز میں دہراتے ہیں جن کی بنا پر وہ جنجیرہ نہ جا سکے تھے اور پھر لکھتے ہیں:

"مجھے اندیشہ ہے کہ آپ میری نیّت اور میرے عمل کے متعلق ایک افسوسناک غلط فہمی میں مبتلا ہیں۔ اس کا تدارک بلا ملاقات ممکن نہیں۔ میں محسوس کرتا ہوں کہ ہمارے تعلقات کے پیشِ نظر اب ہماری ملاقات لابد ہو چکی ہے لہٰذا میں اس کے لئے نہ در وقت نکالوں گا۔"[۲]

پھر نواب صاحب اور بیگم صاحبہ تک اپنی معذرت پہنچانے کی درخواست کرتے ہوئے لکھا:

"ان دنوں کی یاد میں جو بیت چکے ہیں مگر جن کی یاد میرے قلب میں تازہ ہے، نواب صاحب اور بیگم صاحبہ تک میرا پیغام پہنچا دیجئے اور ان سے کہیئے کہ میری فروگذاشت کو لاپروائی پر محمول نہ فرمائیں۔"[۳]

وجوہ خواہ کچھ بھی تھے، ایک سے زیادہ بار دی جانے والی دعوت کا قبول نہ کیا جانا عزتِ نفس کا سوال سامنے لے آتا ہے اور بسا اوقات دلچسپ انتقامی کارروائی پر آمادہ کرتا ہے چنانچہ ان سے اس قسم کا انتقام روا رکھا گیا جس کا ذکر انہوں نے ان الفاظ میں کیا ہے

۱۔ ایضاً۔ صفحات ۱۳۷، ۱۳۸ ۲۔ صفحہ ۱۳۹، ۳۔ ایضاً: ۱۴۵

"میری مایوسی کا اندازہ کیجئے، جب مجھے دوسروں سے معلوم ہوا کہ لاہور آپ کے قدوم میمنت لزوم سے متفخر ہونے والا ہی نہیں بلکہ ہو چکا ہے۔ آپ نے تو دو حرفی اطلاع تک سے دریغ کیا۔ آپ سے اتفاقیہ ملاقات ہو گئی اور اس سے میرے قلق میں مزید اضافہ ہوا۔ میری رائے میں ان امور پر گفتگو ملاقات ہی پر اُٹھا رکھنی چاہیئے۔"[1]

ذمہ داری کس پر؟

خطوط میں بعض جملوں سے باہمی اعتماد و احترام کا خصوصی اظہار ہوتا ہے مثلاً "آپ جانتی ہیں کہ میں آپ سے کوئی بات چھپاتا نہیں، ایسا کرنا گناہ سمجھتا ہوں" (اقبالنامہ حصہ دوم، ص ۱۲۹) "آپ کی خواہشات کا احترام میں نے ہمیشہ ملحوظ رکھا ہے" (ایضاً ص ۱۴۷) "ممنونیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ آپ کی مسرت ہی میرا صلہ ہے" (ایضاً صفحہ ۱۴۷) "ان دنوں کی یاد جو بیت چکے ہیں لیکن جن کی یاد میرے قلب میں تازہ ہے"۔ (ایضاً، ص ۱۴۵) "کاغذ جذباتِ انسانی کا کب متحمل ہو سکتا ہے اور کئی امور ایسے بھی تو ہوتے ہیں جن کا ضبطِ تحریر میں لانا مناسب نہیں ہوتا" (ایضاً ص ۱۴۲)۔ ان میں ایک خاص نوع کی دلسوزی ہے اور کہیں کہیں بے تکلفی اور خوش دلی بھی[2] جو بلاشبہ اس بات کی دلیل ہے کہ لکھنے والے

۱۔ ایضاً صفحہ ۱۴۴

۲۔ بانگِ درا کی ایک نظم ہے 'سیرِ فلک'۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ شاعر خواب میں دوزخ و جنت کی سیر کرتا ہے۔ جنت کو دیکھ کر تو اسے کوئی اچنبھا نہیں ہوتا کیونکہ وہ جیسی سنی تھی ویسی ہی ہے لیکن دوزخ کو انتہا درجے کا سرد مقام دیکھ کر اسے سخت حیرت ہوتی ہے۔ اس پر فرشتے اسے بتاتے ہیں کہ دوزخ کی کوئی گرمی نہیں۔ یہاں آنے والا ہر گناہگار اپنی آگ ساتھ لاتا ہے۔ (باقی اگلے صفحے پر)

ایک دوسرے کے بہت قریب ہیں لیکن ہر جگہ قلم ایک خاص ضبط و احتیاط کا پابند نظر آتا ہے۔ تمام خطوط میں فقط ایک مقام ایسا ہے جہاں اس نے اس وضع احتیاط سے ہلکی سی بغاوت اختیار کی اور ایک ایسی بات کاغذ پر لے آیا جسے اس ضمن میں حرفِ آخر کہنا چاہیئے ایک اطالوی شہزادی کے خط کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"ابھی چند روز ہوئے مجھے ایک اطالوی شہزادی کا خط آیا تھا جس میں اس نے میری چند نظمیں معہ انگریزی ترجمہ کے طلب کی تھیں لیکن شاعری کے لئے میرے دل میں کوئی ولولہ موجود نہیں اور اس کی ذمّہ داری آپ پر عائد ہوتی ہے۔"[1]

ایک اور شہادت

ابھی ایک دلیل ہمارے پاس اور ہے۔ محترمہ عطیہ فیضی نے خطوط شائع کرنے اور یورپ میں اقبال کی زندگی کے متعلق بیش قیمت معلومات فراہم کرنے کے علاوہ اپنی مختصر کتاب کے آخر میں ان کی زندگی اور شخصیت پر تبصرہ بھی کیا ہے۔ اقبال کی فکر و شخصیت پر بڑے بڑوں نے اظہارِ خیال کیا ہے اور آئندہ صدیوں تک یہ سلسلہ جاری رہے گا لیکن جس انداز سے اور جس زاویے سے محترمہ عطیہ فیضی نے یہ تبصرہ انجام دیا ہے اس کا شاید کسی اور کو حق نہ پہنچتا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے علاوہ کسی نقّاد یا سوانح نگار نے اس گوشے پر روشنی نہیں ڈالی جس کی طرف انہوں نے توجہ دلائی ہے۔ عطیہ فیضی وہ تنہا تبصرہ نگار

اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں　　اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

اپنے اس 'خواب' کی سرگذشت بیان کرنے کے بعد لکھتے ہیں "میں بھی اس سلسلہ میں امکان بھر کوئلہ جمع کرنے کی فکر میں ہوں لیکن یہاں کوئلہ کی کانوں کی بہت قلت ہے۔" ایضاً ص ۱۳۰

۱۔ ایضاً ص ۱۴۱

ہیں جنھوں نے اقبال کی زندگی کو ایک ' المیہ' قرار دینے کی جسارت کی ہے اور بہت سیدھے سادے اور دلنشیں انداز میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ہندوستان کی دقیانوسی فضا میں ان کو اپنی آرزو کے مطابق ازدواجی زندگی بسر کرنے کا موقع نہ ملا تھا اور اس ناکامی نے ان کے دل و دماغ کو بے حد متاثر و مجروح کر رکھا تھا۔ وہ اپنی کتاب "اقبال" کے آخری پیراگراف میں لکھتی ہیں :

"ہمارے ملک میں رسم و رواج کو بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور اگرچہ ان کا مذہب سے حقیقتاً کوئی تعلق نہیں پھر بھی ان کو ایسا رنگ دیا گیا ہے کہ کوئی شخص خاندان کی مرضی اور خواہش سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا۔ اس روش نے بیسیوں مردوں اور عورتوں کی زندگی تباہ کر ڈالی ہے اور اقبال کی زندگی بھی ایسے ہی ایک سفاکانہ المیہ کی مثال ہے جو خاندان والوں کی ہٹ دھرمی سے رونما ہو† ۔ جس اقبال کو میں یورپ میں جانتی تھی اس شخصیت کو میں نے ہندوستان میں کبھی نہ دیکھا اور جن لوگوں کو یہ موقع نہیں ملا کہ وہ اقبال کو اس کے اوائل میں دیکھتے وہ ہرگز اندازہ نہیں کر سکتے کہ وہ کس درجہ کی ذہانت و فطانت کے مالک تھے۔ ہندوستان میں ان کی طبیعت کا جوہر ماند پڑ گیا اور وقت کے ساتھ اس احساس کی تلخی ان کے شعور میں سرائت کرتی گئی۔ وہ عمر بھر پژمردہ اور دل گرفتہ رہے کیونکہ انہیں خوب معلوم تھا کہ وہ "کیا ہو سکتے تھے"۔ میں جب یہ سطور لکھ رہی ہوں میرے ذہن میں دو تین ہندوستانی لڑکیوں کا خیال آ رہا ہے جن کی اعلیٰ اور نفیس ذہنی صلاحیتیں

---

† "This method has caused the ruin of a number of men and women of genius, and Iqbal's instance is a most cruel tragedy, caused by such family obstinacy." "Iqbal"

ان کو درجۂ کمال تک پہنچا سکتی تھیں لیکن خاندان کی خواہش آڑے آئی جوان کو کسی شخص کے ساتھ بیاہ دینے اور ان سے سبکدوش ہونے کے لئے بے قرار تھا کیونکہ اسے فکر تھی تو صرف اس بات کی کہ وہ سوسائٹی میں جلد ایک معزز خاتون کہلانے لگے۔ اس بیچاری کی زندگی کی اپنی تو کوئی قیمت ہی نہیں ہوتی، اصل قیمت اس بات کی ہے کہ وہ دوسروں کے نزدیک معزز ٹھہرے اور جاہل لوگوں کو بات کرنے کا موقع نہ ملے۔ اقبال کا المیہ دیکھ چکنے کے بعد میں اپنی قوم سے اپیل کرتی ہوں کہ وہ اس سے متنبہ ہو اور نوخیز زندگیوں میں دخل دینے سے پہلے سنجیدگی کے ساتھ غور کر لیا کرے۔"

جہاں تک ہمارے موضوع کا تعلق ہے اُوپر کی رائے سے اتفاق یا اختلاف کرنا کچھ ایسی اہمیت نہیں رکھتا۔ جس بات کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ محترمہ عطیہ فیضی صاحبہ کے ذہن میں اقبال کی 'ناکام گھریلو زندگی' کا احساس اس وقت بھی شدید تھا جب انہوں نے ۱۹۴۷ء کے قریب اپنے قیمتی مقالے کو سطور بالا پر ختم کیا۔ یہ احساس غلط ہو یا صحیح، نفسیاتی اعتبار سے اس کی اہمیت کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ جس صورتِ احوال کو مولانا سالک نے (مرزا جلال الدین کے حوالے سے) علاّمہ اقبال کے 'جنت الفردوس' میں ہونے سے تعبیر کیا ہے، یہ باور کرنا مشکل ہے کہ محترمہ عطیہ فیضی اس سے ناواقف ہوں گیں۔ اس کے باوجود انہوں نے علاّمہ مرحوم کی زندگی کو بے تکلف ایک 'سفاکانہ المیہ' قرار دیا ہے۔ اس میں حیرت کی کوئی بات نہیں۔ حیرت کی بات جب ہوتی اگر وہ اس تعلقِ خاطر کے باوجود جو علاّمہ کو ان سے اور ان کو علاّمہ سے تھا وہ کوئی ایسا بیان دیتیں جو سالک صاحب کے بیان سے ملتا جلتا ہوتا۔

(۶)

مضمون کے آغاز میں ہم نے جو سوالات اُٹھائے تھے، ان میں ایک تو زیرنظر دور میں اقبال کی عام قلبی و ذہنی کیفیات سے تعلق رکھتا ہے اور دوسرا ان اثرات سے جو بہ حیثیت مجموعی اُن کی شاعری اور زندگی نے ان واردات سے قبول کئے۔ پہلے سوال سے جس حد تک بحث ممکن تھی وہ اُوپر آچکی ہے۔ اب ہم دوسرے سوال کو لیں گے اور طوالت کے خوف سے اس کو بہ اختصار نپٹانے کی کوشش کریں گے

شخصیّت و شاعری پر اثرات

محبت یا محبت میں ناکامی کے اثرات مختلف لوگوں پر مختلف ہوتے ہیں۔ بعض لوگ عمر بھر کے لئے یا ایک مدت تک مایوسی و افسردگی کا شکار ہوجاتے ہیں میر تقی میر کی یاس پسندی و درد مندی کے پیچھے ان اثرات کی کارروائی سے انکار ممکن نہیں۔ جدید اردو شاعری کی تاریخ میں اختر شیرانی اور مجاز لکھنوی کی زندگی بھی انہی اثرات کی مثالیں ہیں[1]۔ اقبال کے مزاج اور شخصیّت میں خوداعتمادی اور توازن پسندی کی جو شان تھی اس نے ان کو یاس اور احساس نامرادی کی تلخیوں اور تاریکیوں سے بچالیا اس کی بجائے ان میں ایک خاص نوع کی دل سوزی اور دردمندی اُبھر آئی جو اپنے سوز و گداز اور درد و داغ کے باوجود صحت مند اور رجائیت پسند تھی۔ یہ صحت مند

۱۔ اردو ادب کی حالیہ تاریخ میں اختر شیرانی، مجاز، چراغ حسن حسرت اور منٹو کی بے وقت موت کو ان کی کثرت سے مے نوشی کا نتیجہ ٹھہرایا جاسکتا ہے لیکن جہاں حسرت اور منٹو کے لئے مے برائے مے کی صورت تھی وہاں مجاز اور اختر کی مے نوشی غم جاناں' غلط کرنے کا ایک ذریعہ بھی تھی میراجی کو بھی موخرالذکر گروہ میں شامل کرلینا چاہیئے۔

گداز جو اقبال کی شخصیّت اور شاعری کا مایۂ امتیاز ہے اور جس کی بدولت ان کے فکر کو جذبہ کا رنگ و آہنگ نصیب ہوا، اگرچہ اور سرچشموں سے بھی فیض یاب ہوتا رہا وقت کے ساتھ ساتھ انہوں نے عشقِ رسول، عشقِ ملّت، عشقِ انسانیت اور عشقِ باری تعالٰی کی تمام ضروری اور حیات بخش منزلیں طے کیں اور ان کا قلب ان تمام اعلٰی لطیف اور نازک کیفیات سے آشنا ہوا جنہیں بجا طور پر انسانیت کی ایک معراج قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن اس میں شک نہیں کہ اس جذبے کا ابتدائی دھارا انہی واردات و معاملات کے منبع سے پھوٹا جن کا مطالعہ ہم نے اُوپر کیا ہے اور جنہیں عرفِ عام میں عشقِ مجازی کا نام دیا جاتا ہے۔

اس دور سے پہلے بھی اقبال کے یہاں سوز و گداز کی ایک کیفیّت موجود تھی لیکن اس کا تعلق وارداتِ عشق سے کم اور حب الوطنی کے جذبات اور مجرد فکر سے زیادہ تھا یہی وجہ ہے کہ اس میں وہ شدّت اور گرمی نہیں جو (مثال کے طور پر) "حسن و عشق" "نوائے غم" اور اس عہد کی دوسری نظموں کی خصوصیّت ہے۔ یہاں سے اقبال کا عشق اور غمِ عشق انسانی حسن و شباب سے آشنا ہو کر حقیقت پسند بنتا ہے اور اس میں وہ گہرائی اور تاثیر پیدا ہوتی ہے جو پہلے ان کے یہاں موجود نہ تھی۔

اقبال نے اس حادثۂ غم کو کس نظریے سے دیکھا اور کس سلیقے سے برداشت کیا اس کے جواب میں دو باتوں پر زور دیا جا سکتا ہے۔ اوّل یہ کہ ایسے شخص کی طرح جو حالات کی سنگینی پر بلبلا اُٹھنے کی بجائے ان کو ناگزیر جان کر اپنے قلب و جگر میں ان کی برداشت کا حوصلہ پیدا کر لیتا ہے، انہوں نے پیش آوردہ صورتِ احوال کو بڑی حد تک خندہ پیشانی اور خوش اسلوبی سے قبول کیا۔ اس کا ثبوت "بانگِ درا" کے حصۂ سوم کی ایک نہایت اثر انگیز نظم "دوستارے" سے ملتا ہے جو اسی زمانے کی یادگار ہے (اور

اگست ۱۹۰۹ء کے "مخزن" میں شائع ہوئی تھی)[1] اس کا موضوع یہ ہے کہ دو ستارے قران میں آئے تو ان میں یہ قدرتی تمنا پیدا ہوئی کہ ان کا یہ ملاپ مستقل صورت اختیار کر لے[2] لیکن جونہی اس خواہش نے جنم لیا وہ ایک دوسرے سے جُدا ہو گئے:

لیکن یہ وصال کی تمنا   پیغام فراق تھی سراپا
گردش ستاروں کا ہے مقدر   ہر ایک کی راہ ہے مقرر

اور اس سے ناگزیر طور پر جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے:

ہے خواب ثباتِ آشنائی   آئین جہاں کا ہے جدائی

جو شخص اس حقیقت سے واقف ہے کہ شاعری بنیادی طور پر ایک تمثیلی فن ہے اور یہاں مشاہدہ حق کی گفتگو بادہ و ساغر کے بغیر نہیں بنتی اس کے لئے یہ اندازہ کرنا مشکل نہیں کہ اس نظم میں 'ستاروں' سے کیا مُراد ہے اور ان کی جدائی کس بات پر دلالت کرتی ہے۔ "دو ستارے" دراصل جُدائی کے متعلق اقبال کے اپنے انداز نظر کی تلخیص ہے جس سے ظاہر ہے کہ انہوں نے اس صدمے کو آئین جہاں سمجھ کر ضبط و حوصلہ کے ساتھ برداشت کیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان کی نظر غم کی تلخیوں پر ہی نہیں، اس کی فیض رسانیوں پر بھی تھی۔ انہیں جلد معلوم ہو گیا تھا کہ غم (غمِ عشق) انسان کی خفتہ صلاحیتوں کو بیدار کرنے اور اس کی فطرت کو نکھارنے اور پاکیزہ بنانے کا بہت عمدہ نسخہ ہے اور اس کی بدولت اسے وہ مقام نصیب ہوتا ہے جو اس کے بغیر ممکن نہیں۔ غم ہمارے اندر ادراک

۱۔ مطالب بانگِ درا از غلام رسول مہر ص ۱۶۸

۲۔ تھوڑا سا جو مہرباں فلک ہو   ہم دونوں کی ایک ہی چمک ہو

حقیقت کی صلاحیت پیدا کرتا ہے اور روحانی ترقی کی راہیں کھولتا ہے۔ اس قسم کے خیالات کا اظہار یوں تو انہوں نے زندگی بھر کیا ہے اور اس موضوع پر "زبورِعجم" اور "بالِ جبریل" میں خصوصیّت سے بعض نہایت عمدہ اشعار ملتے ہیں لیکن اس کا پہلا واضح اور پُرزور اعلان بھی انہوں نے اسی زمانے میں کیا جس کا مطالعہ ابھی ہمارے پیشِ نظر تھا۔ "فلسفۂ غم" جو سر فضل حسین کے والد ماجد کے انتقال پر بطور تعزیت نامہ کے لکھی گئی (اور جولائی ۱۹۱۰ء کے 'مخزن' میں چھپی تھی[۱]) موضوعاً تو غمِ مرگ سے تعلق رکھتی ہے لیکن اس کے آغاز میں شاعر نے بڑی عمدگی سے اس غم کے اثرات کا جائزہ لیا ہے جس کا رشتہ حسن و شباب سے قائم ہے۔ چنانچہ نظم کے دوسرے بند میں کہتے ہیں:

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستاں
نغمۂ انسانیت کامل نہیں غیر از فغاں
دیدۂ بینا میں داغِ غم چراغِ سینہ ہے
روح کو سامانِ زینت آہ کا آئینہ ہے
حادثاتِ غم سے ہے انساں کی فطرت کو کمال
غازہ ہے آئینۂ دل کے لئے گردِ ملال
غم جوانی کو جگا دیتا ہے لطفِ خواب سے
ساز یہ بیدار ہوتا ہے اسی مضراب سے
طائرِ دل کے لئے غم شہپرِ پرواز ہے
راز ہے انساں کا دل غم انکشافِ راز ہے[۲]

۱۔ مطالب بانگِ درا۔ ۲۔ جولائی ۱۴ء کے قریب جب اکبرالٰہ آبادی کی ایک غزل میں یہ مصرع "غم بڑا مدرکِ حقائق ہے" دیکھا تو پھڑک اُٹھے اور ایک سے زیادہ بار اس کی داد دی۔ دیکھئے اکبر مرحوم کے نام ان کے خطوط اقبالنامہ حصہ دوم صفحات ۱۴۱ اور ۱۴۶۔

اسی طرح 'نوائے غم' (دسمبر ۱۹۱۱ء) کو اس شعر پر ختم کرتے ہیں:

جس طرح رفعتِ شبنم ہے مذاقِ رم سے
میری فطرت کی بلندی ہے نوائے غم سے

غم کی ناگزیری کو تو اور لوگوں نے بھی جانا اور مانا ہے لیکن اس کے قبول کرنے اور اس کی فیض بخشیوں کا اعتراف کرنے میں جس خوش سلیقگی، فراخ حوصلگی اور ژوف نگاہی کا ثبوت اقبال نے دیا ہے وہ صرف انہی کا حصہ ہے۔ مرزا غالب جب یہ کہتے ہیں:

حسن فروغ شمع سخن دُور ہے اسد
پہلے دل گداختہ پیدا کرے کوئی

تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ غم کی افادیت اور تخلیق آفرینی کے قائل ہیں۔ اس کے باوجود وہ اسے ایک گونہ احتجاج کے تحت اور نیم دلی کے ساتھ محض اس مجبوری کی بنا پر قبول کرتے ہیں کہ اس کے سوا انہیں کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا:

غم اگرچہ جاں گسل ہے پہ کہاں بچیں کہ دل ہے
غمِ عشق گر نہ ہوتا غمِ روزگار ہوتا

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

اقبال کے یہاں یہ تضاد، تذبذب یا نیم دلی نہیں۔ وہ غم اور فراق کے بارے میں جس نتیجہ پر پہنچے تھے اس کی صحت و صداقت پر ان کا ایمان کبھی متزلزل نہیں ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ عمر کے آخری حصہ میں بھی (بالِ جبریل، مطبوعہ ۱۹۳۵ء) وہ ان واردات کے متعلق نہایت مثبت انداز میں بات کرتے ہیں: